SOIXANTE-HUITIÈME ANNÉE N° 3 JUILLET 1961

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages.

S. Légasse, O.F.M. Cap. — Scribes et disciples de Jésus (*à suivre*).. 321
J.-P. Audet, O.P. — Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens. 346
R. Tournay, O.P. — A propos des babylonismes d'Ezéchiel..... 388
B. Couroyer, O.P. — Amenopé, I, 9; III, 13 : Égypte ou Israël ?.... 394
B. Lifshitz. — La vie de l'au-delà dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim..... 401
P. Antin, O.S.B. — Saint Cyprien et Jonas..... 412
Recensions..... 415
Bulletin..... 428

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1961

R. C. Seine n° 57B 5254

REU MEMORIAL LIBRARY
WARTBURG SEMINARY
DUBUQUE, IOWA

CHÈQUES POSTAUX : J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris. Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations.

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **32 NF** Pour l'Étranger : **34 NF**

Prix du numéro séparé : 9 NF, port en plus.

Prix de l'année écoulée : 36 NF, port en plus. *(à partir de l'année 1962).*

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.53. Jérusalem, zone arabe, via Amman (Jordanie).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*

— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages ..... **35 NF**

— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages ..... **37 NF**

— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages ..... **37 NF**

Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O. P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages ..... **38 NF**

La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **42 NF**

Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Anger 1 vol. in-8° raisin de 232 pages..... **20 NF**

La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne, par ANNIE JAUBERT, assistante à la Sorbonne, 1 vol. gr. in-12 de 160 pages, avec 3 tableaux ..... **9 NF**

Les Épîtres aux Thessaloniciens, par le R. P. BÉDA RIGAUX. O. F. M. 1 vol. in-8° raisin de XXXII -754 pages ..... **53 NF**

L'Épître aux Hébreux, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 2 vol. in-8° raisin de IV-445 pages et de IV-457 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **30 NF** chaque volume.

Saint Paul. Les Épîtres pastorales, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. C. P. SPICQ, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CCVIII-417 pages..... **30 NF**

La Révélation d'Hermès Trismégiste, par le R. P. A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. 4 vol. in-8° raisin. *On vend séparément :*

— **I. L'Astrologie et les Sciences occultes,** 1 vol. in-8° raisin de XIV-441 pages. *Deuxième édition augmentée de notes* ..... **20 NF**

— **II. Le Dieu cosmique,** 1 vol. in-8° raisin de XVII-610 pages..... **24 NF**

— **III. Les Doctrines de l'Ame,** 1 vol. in-8° raisin de XIV-314 pages..... **24 NF**

— **IV. Le Dieu inconnu et la Gnose,** 1 vol. in-8° raisin de XI-315 pages.. **24 NF**

Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, par le R. P. F.-M. ABEL, O. P. 2 vol. in-8° raisin de XV-505 pages et X-406 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **34 NF** et **30 NF**

Réimpressions :

Synopse des quatre Évangiles, en français, d'après la Synopse grecque du R. P. LAGRANGE, par le R. P. LAVERGNE. *Nouvelle édition.* 1 vol. gr. in-12 de 275 pages avec 2 cartes ..... **7,50 NF**

L'Évangile de Jésus-Christ, avec la Synopse évangélique. par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de XV-716 pages avec 2 cartes et 29 planches hors texte. *Nouvelle édition* ..... **30 NF**

Saint Paul. Épître aux Galates, traduction et commentaire ,par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-175 pages. *Sixième édition* ..... **12 NF**

Saint Paul. Épître aux Romains, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21-404 pages. *Sixième édition* ..... **20 NF**

Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CXI -516 pages. *Troisième édition* ..... **34 NF**

Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de LXXV-388 pages. *Troisième édition* ..... **30 NF**

SCRIBES ET DISCIPLES DE JÉSUS

Dans l'incompatibilité qui opposa Jésus aux docteurs de la Loi nous tenons une des plus solides traditions évangéliques. Il est pareillement clair que ceux qui s'associèrent, de façon plus ou moins étroite, au mouvement suscité par lui n'appartenaient pas au monde des rabbins et échappaient même généralement à leur influence proprement dite. Pas davantage pouvons-nous les situer au sein de la classe dirigeante.

Pourtant, au témoignage d'indices évangéliques, l'on rencontre dans l'entourage de celui qui s'est proclamé le Messie des pauvres et des non-instruits[1], certains de ces éléments dirigeants, et qui ne font pas figure d'adversaires. Non seulement Jésus a pu entretenir des rapports amicaux avec certains Pharisiens[2], mais nous savons aussi l'adhésion profonde, quoique voilée, que lui réservèrent des crypto-disciples tels que Joseph d'Arimathie, riche sanhédrite[3]; Nicodème, pharisien, vraisemblablement maître de la Tora et peut-être, lui aussi, sanhédrite[4]; nous connaissons enfin l'écho réel et

[1] C'est ainsi qu'il convient, semble-t-il, de comprendre les νήπιοι de l' « hymne de jubilation » (*Mt.* XI, 25 = *Lc*, X, 21). Les présentes lignes voudraient compléter et nuancer l'étude parue dans *RB*, LXVII, 1960, pp. 321-348.

[2] Cf. *infra*, *RB*, octobre 1961.

[3] Joseph d'Arimathie est désigné comme βουλευτής en *Mc*, XV, 43; *Lc*, XXIII, 50, ainsi que dans les *Actes de Pilate*, XI, 3 (cf. A. de SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1956, p. 449). Bien que βουλή n'exprime jamais le Sanhédrin dans le N. T. et que βουλευτής soit rare dans le sens de sanhédrite en dehors du N. T. (cf. Jos., *B.J.*, II, 17, 1), le terme est interprété communément, aux deux passages cités, dans cette dernière acception : cf., par exemple, les commentaires de Lagrange, Klostermann, Lohmeyer, Schmid, Taylor; les lexiques de Bauer, Grimm, Zorell : il se peut en effet que les deux évangélistes aient voulu employer un vocable intelligible à des lecteurs non-juifs. Du fait qu'il n'est désigné nulle part comme prêtre ou comme docteur, il faut admettre que Joseph d'Arimathie appartenait à la partie du conseil suprême formée des *zᵉqénīm* — πρεσβύτεροι, se rattachant à la classe patricienne et, pour la plupart, sadducéens de tendance. C'était un homme riche, d'après *Mt.*, XXVII, 57 (ἄνθρωπος πλούσιος dont *Mc*, XV, 43 apporte sans doute l'équivalent avec εὐσχήμων : cf. *Act.* XIII, 50; XVII, 12; Jos., *Vita*, 9 et les papyri), comme bon nombre d'entre eux : cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 2ᵉ éd., Tübingen, 1958, II A, p. 11; B, pp. 90, 94. Seuls *Mt.* (XXVII, 57) et *Jn* (XIX, 38) font de lui un disciple, le quatrième évangile nous informant le plus clairement à son sujet : Joseph était, au moins jusqu'à la sépulture de Jésus, un crypto-disciple : μαθητής... κεκρυμμένος... διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Ce qui ne l'empêcha pas de manifester, après l'exécution du Calvaire, étant donné sa position, un singulier courage : le τολμήσας de *Mc*, XV, 43 est beaucoup plus qu'une formule.

[4] Nicodème apparaît en trois circonstances différentes rapportées par le quatrième évangile : la consultation nocturne du ch. III, l'intervention au sein du groupe pharisien concernant

semblablement dissimulé qu'il trouva parmi les ἄρχοντες juifs, au dire du quatrième évangile [5].

Cette étude voudrait se limiter aux relations de Jésus avec ceux que les évangiles synoptiques [6] nomment les « scribes » (γραμματεῖς); plus spécialement l'on cherchera à préciser, à partir des passages informateurs, ce que furent certains de ces rapports, ceux qui apparemment exclurent l'hostilité. Les documents, au vrai, laissent entrevoir davantage : la présence de scribes au sein du groupe des disciples, déjà au temps de l'existence terrestre de Jésus. Si cela s'avère solide à l'examen, l'attitude du Maître vis-à-vis de la science légale

l'origine galiléenne de Jésus (VII, 50), la participation à sa sépulture (XIX, 39). Au ch. III l'auteur en fait manifestement un type, celui du Judaïsme officiel, en lui prêtant un rôle modeste, voire humiliant, puisque lui, le maître d'Israël, est convaincu d'ignorance et doit désormais écouter et s'instruire (III, 10 : au sujet de la locution difficile ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, on préférera à l'interprétation emphatique, telle qu'elle est proposée, p. ex., par W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*, 3e éd., Tübingen, 1933, p. 55, dont les références au N. T., à la littérature grecque et aux textes patristiques sont loin d'être toutes probantes, celle du P. Lagrange, reprise par F.-M. Braun, *La vie d'en haut...*, dans *RSPT*, XL, 1956, p. 9 : « De nous deux, le docteur d'Israël c'est toi! » Pour une autre explication, à partir des parallèles islamiques et au sens indiqué dans le titre qui suit : E. F. F. Bishop, *The Authorised Teacher of the Israel of God...*, dans *The Bible Translator*, VII, 1956, pp. 81-83. Le rôle de Nicodème dans *Jn* s'harmonise avec une consistance historique indéniable. Comme pour Joseph d'Arimathie, nous sommes en face d'une grosse fortune, si nous en croyons du moins le chiffre de cent livres de myrrhe et d'aloès signalé en *Jn*, XIX, 39, et aussi, peut-être, compte tenu de la position sociale du personnage. Il s'agit d'un Pharisien (*Jn*, III, 1; VII, 50), qu'on peut tenir avec vraisemblance pour un docteur de la Loi : si le terme διδάσκαλος n'exprime pas nécessairement, dans le N. T., l'idée d'un rabbin au sens strict (cf. *Lc*, III, 12; *II Tim.*, IV, 3; pour l'usage spécial du vocable chez Luc, cf. O. Glombitza, *Die Titel* διδάσκαλος *und* ἐπιστάτης *für Jesus bei Lukas*, dans *ZNW*, XLIX, 1958, pp. 275-278), dans le contexte théologique et géographique du quatrième évangile, on ne voit guère d'autres possibilités d'interprétation : *TWNT*, II, art. διδάσκαλος (Rengstorf), p. 155. Les docteurs de la Loi occupaient une part importante des sièges du conseil suprême en compagnie des prêtres et de l'aristocratie laïque, et l'on affirme facilement l'appartenance de Nicodème au Sanhédrin (cf., p. ex., les commentaires de Bauer, Lagrange, Wikenhauser, Bultmann) : pourtant ceci est loin d'être parfaitement prouvé, car le terme ἄρχων (*Jn*, III, 1), sur lequel s'appuie cette conviction, est vague en lui-même et son usage dans le N. T. n'autorise aucune définition précise : *TWNT*, I, art. ἄρχων (Delling), p. 487. Du fait, toutefois, qu'un passage de Josèphe (*B.J.*, II, 12, 5) nomme ἄρχοντες l'aristocratie laïque du Sanhédrin, il reste possible de voir en Nicodème, bien que comme docteur il ne se rattache pas à la classe mentionnée, un sanhédrite.

[5] *Jn*, VII, 26, 48; XII, 42 et note préc. Il faut aussi mentionner l' « autre disciple » qui, en *Jn*, XVIII, 15-16, est dit γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ : cf. F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959, p. 307. Il ne saurait être question d'examiner ici le problème posé par la désignation du riche comme ἄρχων par *Lc*, XVIII, 18 : l'avis des critiques à ce sujet est partagé : ceux qui considèrent la notice comme primitive essaient de savoir ce qu'elle recouvre exactement, sans pouvoir d'ailleurs adopter une vue commune. Trancher paraît difficile : d'une part, en effet, Luc paraît moraliser l'épisode dans l'optique de la mauvaise richesse, ce qui a pu l'amener à relever le niveau social du personnage; d'autre part, le νεανίσκος de *Mt.*, XIX, 20, qui paraît s'opposer à ἄρχων, pourrait bien relever de quelque organisation communautaire : cf. J. Schmitt, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân*, dans *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Recherches Bibliques, IV), 1959, pp. 227 et 229.

[6] Le terme γραμματεύς n'est attesté dans le quatrième évangile qu'une seule fois, dans l'épisode de la femme adultère (VIII, 3).

se trouvera peut-être à la fois éclairée et mise à l'abri d'une vue trop systématique où il n'y aurait place que pour le rejet et la condamnation. C'est à scruter sous l'angle littéraire et historique les textes susceptibles de nous instruire que nous nous appliquerons dans les lignes qui suivent, avant qu'un regard sur la notion même de scribe dans l'évangile et le milieu ambiant vienne encore nuancer nos résultats.

I

Trois textes sont d'abord à considérer qui, notons-le dès le début, n'offriront aucune conclusion ferme. Les apparences néanmoins obligent à un examen.

Le premier de ces fragments et le plus important (*Mt.*, XXIII, 34-36 = *Lc*, XI, 49-51) appartient, dans le premier et le troisième évangile, à un contexte quasi identique, celui du discours de malédiction dirigé par Jésus contre les scribes et Pharisiens. Comme l'établissent la répartition lucanienne des mêmes éléments littéraires (*Lc*, XI; 39-48.52.49-51; XIII, 34-35) ainsi que la présence d'un équivalent de *Mt.*, XXIII, 6-7 en *Mc*, XII, 38-40 = *Lc*, XX, 45-47, le chap. XXIII de Mt. est une composition artificielle [7]. Le cadre n'est pas plus primitif; Matthieu place le discours dans le Temple (XXIII, 1), alors que Luc situe un réquisitoire analogue au cours du voyage vers Jérusalem (XI, 37-53). De même en est-il des auditeurs : alors que dans Lc. Jésus s'adresse aux intéressés, dans le cadre d'un repas chez un Pharisien, le public, chez Matthieu, est composé des foules et des disciples. De plus, la composition matthéenne indifférencie « scribes et Pharisiens », qui sont, en commun, l'objet des invectives, tandis que Luc distingue les uns des autres [8] : on peut même affirmer que Luc a, de la sorte, conservé un état moins élaboré de la tradition, du fait que chez lui, à un cas près, les griefs paraissent mieux justifiés par l'attitude de ceux qu'ils visent; Matthieu, au contraire, reproche indistinctement aux « scribes et Pharisiens » vanité et goût des titu-

[7] E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 38, y voit une réponse à la question : qu'est-ce qui sépare la communauté des chefs spirituels d'Israël? Sur les problèmes posés par la composition de ce chapitre, cf. Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2e éd., I, Bruges-Louvain, 1958, p. 37, n. 2; W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Vienne, 1959, pp. 200-235.

[8] Les Pharisiens apparaissent seuls en *Lc*, XI, 37-44, dans le cadre du repas; les « légistes » leur succèdent à l'aide du v. 45, rédactionnel, jusqu'au v. 52, les deux groupes se retrouvant aux vv. 53-54 dans un ressentiment commun. En *Mc*, XII, 38-40 = *Lc*, XX, 45-47 il n'est question que de scribes.

latures, hypocrisie et souci scrupuleux des observances extérieures. En ceci Luc a su mieux distinguer les défauts propres à chacun des deux groupes [9].

C'est dans ce contexte que nous lisons le fragment suivant : « C'est pourquoi, voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes : vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et pourchasserez de ville en ville, pour que retombe sur vous tout le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel! En vérité, je vous le dis, tout cela va retomber sur cette génération »; suit l'apostrophe à Jérusalem, reproduite ailleurs par Luc (XIII, 34-35) [10]. Nous aurons à examiner ce texte en centrant notre attention sur deux points d'intérêt essentiel dans la recherche qui nous occupe : la phrase d'introduction et la liste des envoyés, deux données différemment formulées suivant qu'on envisage le premier ou le troisième évangile.

En ce qui concerne l'introduction, *Lc*, XI, 49[a] porte : « Et c'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai etc. » Au passage parallèle de Mt. nous lisons : « C'est pourquoi voici que j'envoie vers vous etc. » (XXIII, 34[a]). Les avis des critiques ne sont pas unanimes sur le caractère plus ancien de l'une ou de l'autre formule. Il semble pourtant qu'un examen de l'ensemble du logion doive mener à une double conclusion : la formule lucanienne est plus ancienne; cette formule introduit une citation.

En faveur de la première affirmation, disons qu'on ne voit guère comment Luc ou la tradition qu'il représente auraient pu transformer la donnée si simple et si adaptée de *Mt.* en la phrase insolite διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ [11] εἶπεν. Il paraît au contraire beaucoup plus intelligible de voir dans l'introduction matthéenne une harmonisation mettant dans la bouche de Jésus l'annonce en question, au cours précisément d'un discours où il parle de son propre chef. Mais cette introduction semble, de plus, amener une citation. C'est ce qu'appuie,

[9] J. JEREMIAS, *Jerusalem...*, II B, pp. 123-125; du même auteur, dans *TWNT*, I, art. γραμματεύς, pp. 741-742. Toutefois Luc lui-même ne s'est pas gardé de toute inadaptation : nous trouvons en effet en *Lc*, XI, 43 le reproche fait aux Pharisiens de rechercher la première place dans les synagogues (cf. *Mt.*, XXIII, 6), alors que *Mc*, XII, 38-39 applique plus heureusement la chose aux scribes.

[10] Il n'est pas aisé de savoir lequel des deux écrits a l'ordre le plus ancien. On pourrait penser que Luc a jugé peu adapté de laisser l'apostrophe à Jérusalem dans son cadre du repas chez un Pharisien (cf. pourtant *infra*, n. 13); mais peut-on par ailleurs exclure un groupement opéré par Matthieu, chez qui cette apostrophe se trouve littérairement bien en place, comme conclusion à l'enseignement de Jésus au Temple? Il ne semble pas.

[11] « Sagesse de Dieu » pour Dieu lui-même : STRACK-BILLERBECK, II, p. 189.

tout d'abord, l'aoriste εἶπεν : il serait étrange que Jésus, s'identifiant à la Sagesse divine ou parlant en son nom, se serve d'εἶπεν et non de λέγει pour introduire un énoncé actuel [12]. Par ailleurs, διὰ τοῦτο, par lequel, dans les deux évangiles, débute notre logion, se comprend s'il prépare la citation d'une parole de la Sagesse, venant, en tant que citation et à la manière d'un rappel scripturaire, confirmer l'oracle de Jésus sur la conduite inique d'Israël et les châtiments correspondants. Au contraire, chez Matthieu, le rapport logique entre l'annonce du jugement sous forme interrogative (v. 33) et celui — prononcé par Jésus! — de l'envoi des prophètes, sages et scribes ressort difficilement. Même si l'usage veut qu'une telle expression suive une menace (cf. *Is.*, v, 24), le verdict est ici bien trop éloigné (v. 36), puisqu'il n'apparaît qu'après deux versets d'un thème différent, pour qu'on puisse le considérer comme gouverné par διὰ τοῦτο. On peut encore invoquer ce qui appartient déjà aux paroles suivantes : εἰς αὐτούς de *Lc*, si on le compare à πρὸς ὑμᾶς de *Mt.* qui s'harmonise parfaitement au contexte, fait figure de *lectio difficilior* et rompt avec le reste du discours où se rencontre la seconde personne : ceci parle également en faveur d'une citation [13]. Nous pourrions noter enfin, avec Dom J. Dupont [14], que si l'apostrophe à la ville sainte est à situer primitivement à la place qu'elle occupe chez Matthieu à la suite de notre passage [15], une « allusion à des visites réitérées de Jésus à Jérusalem [16] » n'est pas sans poser un difficile problème : « D'après *Lc* Jésus se rend à Jérusalem où il semble n'avoir exercé aucun ministère [17]; d'après *Mt.*, il vient d'arriver à Jérusalem pour la première fois. En admettant même que Jésus ait fait plusieurs visites à Jérusalem, cela suffirait-il pour parler de démarches réité-

[12] A. v. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 72; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 3e éd., Göttingen, 1957, p. 119, n. 1; E. Haenchen, *art. cit.*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 53. Lagrange (*Év. selon s. Luc*, pp. 346 s.), tout en refusant de voir ici une citation et en attribuant la mention de la Sagesse à la plume de Luc, reconnaît qu' « il y a bien... dans Lc. révélation d'un dessein ancien de Dieu à la manière d'un oracle ».

[13] E. Haenchen, *a. c.*, pp. 53-54. Dire, avec Lagrange (*o. c.*, p. 347) que le passage de εἰς ὑμᾶς, considéré ici comme primitif, à εἰς αὐτούς, relevant de la plume de Luc, s'explique du fait que les convives « ne représentaient pas toute la génération, ni surtout les habitants de Jérusalem » est d'une faible argumentation : c'est oublier, semble-t-il, qu'ici le cadre de *Lc*, tout comme celui de *Mt.*, xxiii, a valeur symbolique : c'est le Judaïsme officiel contemporain dans son ensemble qui est visé et c'est à lui que s'identifie « cette génération » (*Lc*, v. 50; *Mt.*, v. 36).

[14] *Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* (extrait de *L'Orient Syrien*, I, 1956, pp. 267-290; 425-444), Bruges-Louvain, 1956, pp. 33-34.

[15] Ce qui ne saurait, bien sûr, s'affirmer sans réserve : cf. *supra*, p. 324, n. 10.

[16] P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1950, p. 134.

[17] Au sujet de *Lc*, iv, 44 et de la « géographie » lucanienne, cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 3e éd., Tübingen, 1960, pp. 32-35 et 62.

rées pour rassembler les habitants de Jérusalem? Tout devient clair si le verset se rattache à la citation, et si ces paroles sont celles de la Sagesse de Dieu rappelant ses multiples interventions dans l'histoire du peuple élu. »

Il paraît donc sage de conclure ici à une citation. Il s'agirait, comme beaucoup l'admettent, d'un fragment d'un ouvrage juif extracanonique dont nous ignorons le titre et même l'ensemble du contenu et qui, au moins en partie, laissait la parole à la Sagesse divine [18]. Mais parler de citation n'équivaut pas à déclarer la communauté responsable de l'avoir opérée; non plus qu'il faille, du fait que Luc a conservé l'introduction primitive, affirmer qu'il a pareillement rapporté le fragment cité lui-même dans son état originel. C'est sur lui qu'il nous faut présentement diriger notre attention.

Une première constatation sera qu'une solution tranchée portant sur les deux versions du texte s'avère difficile. L'une et l'autre paraissent en effet avoir reçu des éléments secondaires.

Lc, au v. 49, est suspect avec ἀποστόλους [19]. D'abord, si, comme il semble, notre passage est une citation, ce fait s'accorde mal avec l'usage du terme *šālūaḥ* -š^{e}*līḥā*' avant 70 : terme profane, sans lien avec une « mission » religieuse, laquelle d'ailleurs à l'époque de Jésus n'eut pas, chez les Juifs, caractère officiel [20]. D'autre part, on admettra qu'un glissement a pu se produire d'ἀποστέλλω à ἀποστόλους [21] : ce terme, qui fut, de fait, en usage dans l'Église ancienne, a pu venir spontanément sous la plume de Luc, surtout si l'on tient compte du voisinage prophètes et apôtres, bien attesté dans le N. T. (*I Cor.*, XII, 28-39; *Éph.*, II, 20; III, 5; IV, 11; *Apoc.*, XVIII, 20). A moins encore que Luc n'ait ici envisagé les ministres de la parole de l'Ancien et du Nouveau Testament, respectivement prophètes et apôtres [22]. De même *Mt.* semble avoir l'avantage sur le troisième évangile en

[18] L'ouvrage ne portait pas nécessairement le titre de Σοφία τοῦ Θεοῦ. Sur l'étendue précise de la citation dans le texte synoptique, cf. *infra*, pp. 328 s.

[19] Cf. les commentaires de Lagrange (Mt.), Klostermann (Lc), Creed; R. BULTMANN, *Die Geschichte...*, p. 119, n. 1; E. HAENCHEN, *a. c.*, p. 53; J. DUPONT, *Le nom d'apôtre...*, pp. 35-36.

[20] *TWNT*, I, art. ἀπόστολος (RENGSTORF), pp. 414-419; J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 12.

[21] J. DUPONT, *o. c.*, pp. 35-36. D'après la même étude (p. 27), un phénomène analogue a pu se produire en *Mt.*, X, 1 : le verbe ἀποστέλλειν, dont *Mc*, VI, 7 atteste la présence dans la source, repris aux vv. 5 et 16, semble avoir suggéré l'expression « les douze apôtres ».

[22] Notre passage lucanien représente un élément important dans la recherche à laquelle s'est adonné Dom J. Dupont : c'est en effet le seul passage évangélique où le mot ἀπόστολος se trouve placé dans la bouche de Jésus et son caractère secondaire ressort facilement. D'où la conclusion de l'auteur : « Si on ne force pas leur portée réelle, les textes évangéliques ne permettent pas d'affirmer ni même de supposer que Jésus, dès sa vie terrestre, a donné aux Douze ce titre d'apôtres comme une désignation qui leur serait propre » (*o. c.*, p. 47).

reproduisant plus exactement la langue de l'A. T. dans l'expression *dām nāqī* (cf. *Ps.*, CVI, 38; *Prov.*, VI, 17; *Jonas*, I, 14; *Joël*, IV, 19)[23] et rend un son plus primitif que la locution parallèle de *Lc* : τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν[24].

Mais il n'est pas moins vraisemblable que *Mt.* a laissé s'introduire ici des touches communautaires relevant d'expériences de persécutions concrètes, comme cela a pu avoir lieu déjà en *Mt.*, x, 17. Ce sont d'abord les comparutions devant les sanhédrins et les flagellations dans les synagogues. Mais surtout l'annonce de crucifixions étonne, d'autant plus que nous avons reconnu ici la citation d'un écrit juif. La crucifixion est en effet, dans l'antiquité, un supplice essentiellement romain[25] et l'on connaît, d'autre part, des exemples de crucifixion au sein de l'Église primitive : Hégésippe, qui mentionne la crucifixion de Pierre à Rome, rapporte également que Simon, fils de Clopas, oncle du Seigneur, dénoncé par les hérétiques, fut crucifié par ordre du consulaire Atticus[26] : ces cas, avec d'autres que nous ignorons et à la suite du supplice enduré par Jésus lui-même, ont pu exercer ici leur influence.

Pourtant, si *Mt.* manifeste des traits secondaires, il paraît possible d'établir que, dans sa liste des envoyés — prophètes, sages et scribes —, laquelle concerne tout spécialement le but de notre recherche, le premier évangile est primitif. Sans revenir aux indices de secondarité trouvés dans *Lc*, notons d'abord la présence ici des σοφοί, dans

[23] LXX porte αἷμα δίκαιον, αἷμα δικαίου, αἷμα ἀθῷον.

[24] E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, 3e éd., Tübingen, 1938, p. 189.

[25] Le supplice proprement dit de la pendaison, du pal ou de la crucifixion ne paraît pas avoir existé en Israël : « prendre au bois » est à entendre d'une honte supplémentaire infligée aux cadavres de ceux qui avaient préalablement été lapidés : cf. *Dt.*, XXI, 22-23; *Jos.*, X, 26-27; *II Sam.*, IV, 12; c'est dans ce sens qu'on devra sans doute comprendre *Nomb.*, XXV, 4; *II Sam.*, XXI, 6-9. La crucifixion, connue des Perses et des Grecs, fréquente surtout chez les Romains (cf. CICÉRON, *Verrines*, 2, 5, 64) n'est mentionnée pour la première fois en Palestine qu'à propos de la persécution d'Antiochus Épiphane (Jos., *Ant.*, XII, 5, 4). En plus de la crucifixion de Jésus, mentionnons celles qui furent effectuées en Judée sur l'ordre des légats de Syrie Quintilius Varus (Jos., *Ant.*, XVII, 10, 9-10; 11, 1; *B.J.*, II, 5, 1-3), Ummidius Quadratus (*Ant.*, XX, 6, 1-3; *B.J.*, II, 12, 3-7), sur l'ordre du procurateur Gessius Florus (*B.J.*, II, 14, 6-9; 15, 1), enfin sur celui de Titus (*B.J.*, V, 10, 2-5; 11, 1-2). Comme cas de crucifixion pratiquée sur ordre juif, on ne peut citer que l'horrible hécatombe de rebelles exécutés sous Alexandre Jannée, en 88 av. J.-C. (*Ant.*, XIII, 14, 2; *B.J.*, I, 4, 5-6). Pour de plus amples considérations, voir STR.-BILL., I, p. 1034; E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, Leipzig, 1907, pp. 282-283, 421, 570, 601, 628; F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris, 1952, pp. 233, 413, 458, 479; R. de VAUX, *Les Institutions de l'A. T.*, I, Paris, 1958, p. 245. Sans doute faut-il voir dans l'action d'Alexandre Jannée une marque d'exceptionnelle cruauté. Il serait certainement hasardé de lire dans ce que nous avons considéré comme la citation d'un ouvrage juif une allusion à cet événement.

[26] EUS., *H. E.*, III, 1, 2 (cf. *Actes de Pierre*, XXXVII); 32, 6. Pour les circonstances de cette seconde exécution, cf. EUSÈBE de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Livres I-IV, texte grec, traduction et annotation par G. Bardy, Paris, 1952, pp. 143-144.

un fragment qui a appartenu à un écrit sans doute de genre sapiential, puisque s'y exprimait la σοφία τοῦ θεοῦ : cette présence n'est que normale[27]. Surtout, Matthieu aura bien difficilement pu placer la mention des scribes dans un contexte où cette catégorie de gens est très malmenée, et il est beaucoup plus croyable qu'il rapporte ici une donnée qui lui est antérieure.

Celle-ci a-t-elle pu être prononcée par Jésus? Les allusions concrètes contenues dans cet oracle permettent de l'affirmer. Quel que soit ici l'ouvrage cité, le fragment repris par Jésus reflète suffisamment l'A. T. commenté par la tradition juive pour ne pas surprendre dans sa bouche; l'on possède en outre l'appui de plusieurs passages synoptiques.

Comme écho certain de l'A. T. citons tout d'abord le rappel du vain envoi de prophètes par Dieu, qui évoque *Jér.*, VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; *Bar.*, I, 21; II, 20.24. Mais surtout l'on trouve ici une réminiscence explicite de *II Chr.*, XXIV, 17-22, où est relatée l'affaire de Zacharie ben Yoyadah, lapidé par ordre du roi Joas : en plus de l'allusion à une série de missions prophétiques restées sans résultats (*II Chr.*, v. 19) commune aux deux textes, on reconnaît suffisammment en *Mt.*, XXIII, 36; *Lc*, XI, 51 la phrase de Zacharie mourant : ἴδοι κύριος καὶ κρινάτω (*II Chr.*, v, 22).

Ce qui, par ailleurs, établit deux choses : la première est l'originalité du lien de ce fragment avec ce qui précède : ceci contre ceux qui, comme Bultmann, voient, sur la base du γενεὰ αὕτη, dans *Mt.*, v, 36 = *Lc*, v, 51[b] un éclaircissement ajouté à la citation, dans le but de préciser qu'elle s'applique aux contemporains. Il ne s'agit pas de refuser à l'expression « cette génération » son sens d'Israël prévaricateur vivant les derniers temps : d'une part en effet les qualificatifs des évangiles synoptiques vont dans ce sens : πονηρά (*Mt.*, XVI, 4; XII, 45; *Lc*, XI, 29), πονηρὰ καὶ μοιχαλίς (*Mt.*, XII, 39), μοιχαλὶς καὶ ἁμαρτωλός (*Mc*, VIII, 38), ἄπιστος (*Mc*, IX, 19), ἄπιστος καὶ διεστραμμένη (*Mt.*, XVII, 17; *Lc*, IX, 41) et cf. *Act.*, II, 40; *Phil.*, II, 15; d'autre part, *Dt.*, XXXII, 20, qu'il nous faut rapprocher de *Mt.*, XVII, 17; *Lc*, IX, 41, appartient au Cantique de Moïse, lequel a été interprété des temps messianiques par *Sifré Dt.*, 318; mais surtout les documents qumraniens semblent appuyer l'aspect nettement eschatologique de cette « génération » pervertie des synoptiques : le terme *dōr* y est précisé à la fois chronologiquement et moralement : cf. *1QpH*, II, 7; VII, 2; *CDC*, I, 12, où la « dernière génération » — *dwr 'ḥrwn* — s'identifie à la « congrégation des traîtres » (*CDC*, I, 12), aux « traîtres de la fin des jours » (*1QpH*, II, 5-6). Toutefois ce sens de l'expression n'exige nullement que l'on considère le fragment où elle apparaît comme additionnel; au contraire, comme le montrent les parallèles invoqués, la chose se comprend bien dans un écrit du Bas-Judaïsme

[27] A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 2e éd., Stuttgart, 1933, p. 687, cite, pour le couple « prophètes et sages », *Tanḥuma b'rakah* v 56.

tel que celui d'où proviendra notre citation; d'autant que, comme on l'a vu, la réminiscence de *II Chr.* paraît faire l'unité entre *Mt.*, XXIII, 36 et ce qui précède [28].

Le second avantage de cette réminiscence constatée est de pouvoir affirmer le caractère plus ancien de la leçon lucanienne : ἐκζηθήσεται (passif pour Dieu) ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης évoque mieux *II Chr.*, XXIV, 22 (ἴδοι κύριος καὶ κρινάτω) que la formule matthéenne ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην, préparant les menaces qui suivent (vv. 38-39); d'ailleurs le verbe hébreu *dāraš*, rendu en ce passage de *II Chr.* par κρίνειν, est traduit à peu près constamment dans la Bible grecque par les formes ζητεῖν, ἐκζητεῖν, ἐπιζητεῖν.

Une réminiscence qui permet d'exclure ce qui a été jadis avancé par Wellhausen [29], à savoir une allusion au meurtre de Zacharie ben Bariscaios, exécuté par les Zélotes en 68 de notre ère [30], et, par le fait même, un rattachement obligatoire à la communauté. Matthieu confond, pour sa part, Zacharie des *Chroniques* avec le prophète écrivain du même nom, fils de Berekyah [31].

Cette relation à l'A. T. se double d'une consonance avec la tradition juive épiloguant sur le meurtre de Zacharie ben Yoyadah. On doit dire qu'en ce qui concerne les martyres prophétiques, les quelques cas rapportés par l'Ancien Testament [32] ne suffisent pas à rendre compte de la généralisation opérée à ce sujet par les écrits du Nouveau (*Mt.*, XXIII, 31 par.; *Act.*, VII, 52; *I Thess.*, II, 15; *Hébr.*, XI, 36-38), spécialement en ce qui concerne les meurtres perpétrés à Jérusalem (*Mt.*, XXIII, 37 par.; *Lc*, XIII, 33). Origène éprouvait le besoin de commenter ces généralisations : « Propterea videndum ne forte oportet ex libris secretioribus qui apud Judaeos feruntur, ostendere

[28] *TWNT*, I, art. γενεά (Büchsel), p. 661; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, II, Tübingen, 1957, p. 46, n. 1 (= p. 47). En limitant le γενεὰ αὕτη à l'ethnique et au moral et en excluant l'aspect proprement chronologique, M. Meinertz, *« Dieses Geschlecht » im N. T.*, dans *Bibl. Zeitschrift*, N. F., I, 1957, pp. 283-289, semble méconnaître quelque chose d'essentiel et qu'il est légitime d'admettre, compte tenu des parallèles qumraniens.

[29] *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 2e éd., Berlin, 1911, pp. 118-119. C'est encore dans ce sens que penche H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 266.

[30] *B. J.*, IV, 5, 4.

[31] *L'Év. des Hébreux* restitue « fils de Yoyadah », selon Jérome, *Comm. IV in Mt.*, 23, 35 : *P. L.*, XXVI, 180. On peut expliquer la confusion entre les deux personnages du fait que, hors des *Vitae Prophetarum* (cf. *infra*), nous ne possédons aucune attestation de la sépulture de Zacharie ben Berekyah antérieure au début du Ve s. de notre ère : J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, p. 73. Une confusion similaire a été faite par les chrétiens entre le prophète écrivain et le père du Baptiste : *Protévangile de Jacques*, 23-34 (A. de Santos, *o. c.*, pp. 185-186; E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tübingen, 1959, pp. 289-290).

[32] Ce sont ceux d'Uriyyah ben Šemaḥyah, contemporain de Jérémie et mis à mort sur l'ordre de Yoyaqim (*Jér.*, XXVI, 20-24), de Zacharie ben Yoyadah, des prophètes immolés par l'épée de Jézabel (*I Rois*, XIX, 10.14 : cf. *Rom.*, XI, 3). Il importe de distinguer les meurtres de prophètes des persécutions dont ils ont été les victimes et dont les exemples sont plus abondants.

verbum Christi... [33] ». Nous connaissons par l'*Ascension d'Isaïe* (v, 1-2) le martyre du prophète du même nom; les écrits rabbiniques nous transmettent aussi plusieurs détails légendaires [34]; surtout les *Vitae Prophetarum*, dans leurs diverses recensions patristiques, nous offrent un matériel qui, selon toute vraisemblance de provenance ancienne et même préchrétienne, peut bien remonter à un écrit de base hébreu ou araméen au moins antérieur au milieu du IIe siècle de notre ère [35]. Tout spécialement en ce qui concerne Zacharie ben Yoyadah [36], les sources mentionnées apportent un certain nombre de détails qui ne sont pas sans parallèles dans notre passage évangélique. Le rapprochement qui y est effectué entre le sang de Zacharie et celui d'Abel [37] qui crie vers Dieu (*Gen.*, IV, 10) fait songer aux dernières paroles du prophète-martyr : « Yahweh verra et demandera compte! » (*II Chr.*, XXIV, 22), mais surtout évoque les relations légendaires de la littérature rabbinique : celle-ci rapporte un ensemble de traits merveilleux au sujet du sang de Zacharie répandu dans le Temple : non seulement ce sang continue de bouillonner, alors que, contrairement au précepte de *Lév.*, XVII, 13, on ne l'a pas recouvert de terre, mais il a même été la cause du châtiment que constitue la ruine du Temple et de Jérusalem (Cf. *Éz.*, XXIV, 7-8) [38]; nous apprenons encore que la clameur vengeresse ne cessa de se faire entendre qu'au moment où le sang des jeunes israélites toucha ce sang desséché, lors du massacre de 70 [39]. Cet aspect du meurtre de Zacharie, cause de la ruine de la ville, ressort pareillement du texte évangélique, surtout si l'on retient comme primitif l'ordre de *Mt.*, XXIII, 34-39 [40]. On retrouve les mêmes considérations, mais plus généralisées, dans les écrits

[33] *Comm. in Mt. series*, 28 : *P. G.*, XIII, 1636.

[34] STR.-BILL., I, p. 943 et cf. *infra*.

[35] *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* ed. Th. SCHERMANN, Leipzig, 1907. Comme études récentes sur ce sujet : H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1950 : ch. V : *Die jüdischen Prophetenmorde*, pp. 126-143; J. JEREMIAS, *Heiligengräber...*, pp. 11-13. Le compte des meurtres prophétiques a été fait par H. J. Schoeps, *o. c.*, p. 131, qui énumère Amos, Michée, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Zacharie ben Yoyadah, Joël, Habacuc, auquel on doit ajouter les cas uniquement bibliques d'Uriyya ben Šemaḫyah et des prophètes exécutés par Jézabel.

[36] En plus des ouvrages déjà cités, cf. STR.-BILL., I, pp. 940-943; A. BLANK, *The Death of Zecharja in Rabbinic Literature*, dans *The Hebrew Union College Annual*, XII-XIII, 1937-1938, pp. 327-346.

[37] La mention d'Abel et de Zacharie ben Yoyadah, comme points limites d'une série de meurtres iniques, prétend embrasser ces derniers en tant que contenus dans les livres historiques de l'A. T. Il est clair, comme on l'a vu, que la tradition extra-biblique connaissait d'autres meurtres prophétiques, survenus notamment postérieurement à celui de Zacharie : E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, p. 189; H. J. SCHOEPS, *o. c.*, p. 138.

[38] *j. Taan.*, IV, 69b; *Tanḫuma wayyera*, VIII, 6; *Midr. Lam.*, Intr., 23.

[39] *Giṭ.*, 57b.

[40] Cf. *supra*, p. 324, n. 10.

mandéens (*Ginza*, xv, 11), où le meurtre des premiers prophètes ainsi que des disciples de l'Énoš devenu être corporel explique le châtiment qui a fondu sur Jérusalem [41]. Toutefois le détail « entre le Temple et l'autel » qu'atteste l'évangile [42] n'est connu d'aucune autre source [43]; les Chroniques, comme certains témoins rabbiniques [44], situent la chose « sur le parvis du Temple de Yahweh », d'autres [45] dans la cour des prêtres [46].

Si donc l'oracle de la σοφία τοῦ θεοῦ reproduit par nos deux synoptiques ne s'écarte pas, dans son contenu, de ce que l'A. T. et la littérature juive nous apprennent au sujet des meurtres prophétiques et spécialement de celui de Zacharie ben Yoyadah, il n'est nullement invraisemblable que Jésus l'ait repris à son compte [47]. Cette conclusion se trouve renforcée par les allusions claires ou voilées des synoptiques aux rapports de Jésus avec la Sagesse [48]. Sans doute, certaines de ces allusions posent plus d'un problème, mais nous n'avons pas de raison suffisante de nier, même au stade primitif, une conception par laquelle Jésus se considère, sinon comme identifié à la Sagesse

[41] R. Reitzenstein, *Zur Mandäerfrage*, dans *ZNW*, XXVI, 1927, pp. 53-55.

[42] Les deux formules de *Mt.* et de *Lc* sont équivalentes : H. J. Schoeps, *o. c.*, p. 139.

[43] Les données patristiques, comme Tertullien, *Scorpiace*, 8 (*P. L.*, II, 137), dépendent des évangiles.

[44] *Mak.*, 24ᵇ; *Midr. Qoh.*, III, 16.

[45] *j. Taan.*, IV, 69ᵃ.

[46] Au sujet de la sépulture de Zacharie ben Yoyadah, cf. J. Jeremias, *Heiligengräber...*, pp. 67-72. On admettra, avec l'auteur, que la phrase de *Mt.*, XXIII, 29-30 par., étant donné la proximité de la mention de Zacharie, nous indique l'existence, vers 30 de notre ère, d'un mausolée en l'honneur du prophète-martyr. Pour la question de la localisation de ce mausolée, on se référera à l'ouvrage cité.

[47] E. Haenchen, *a. c.*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 54, verrait volontiers dans la mention des meurtres d'Abel et de Zacharie une insertion, déjà réalisée dans la source ou tradition transmises par *Mt.* et *Lc* : à l'origine il n'aurait été question que du « sang de tous les prophètes », formule conservée par *Lc*, XI, 50; un glossateur aurait ensuite précisé : « depuis le sang d'Abel » etc.; Matthieu aurait enfin ôté toute trace de manipulation en remplaçant « prophète » par « juste » et en adjoignant ce même terme au nom d'Abel. On pourrait concéder à Haenchen que le fait de citer Abel en tête des prophètes donne à la leçon lucanienne, dans son aspect quelque peu heurté, une garantie de plus grande authenticité. Mais, tout d'abord, il n'est pas exact de dire que Zacharie n'est pas un prophète sinon d'après la seule légende rabbinique : les termes des Chr. ne prêtent à aucune équivoque en situant ce personnage dans la lignée des prophètes méprisés de Juda et de Jérusalem, en le faisant s'adresser au peuple « revêtu de l'Esprit de Dieu » et à l'aide de la formule classique des messages prophétiques « ainsi parle Dieu » (*II Chr.*, XXIV, 19-20). D'autre part, il a existé une aggada considérant Abel comme un éloquent martyr de la foi, tradition dont l'ancienneté se trouve appuyée par les parallélismes du Ps. Philon, de Josèphe, de Philon et de la 1ᵉ Joannis : R. Le Déaut, *Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien?* dans *Biblica*, XLII, 1961, pp. 30-46. Si l'on voulait, malgré cela, voir, avec Haenchen, une glose dans la mention d'Abel et de Zacharie, rien ne nous empêcherait de la considérer comme antérieure à l'époque de Jésus.

[48] En plus de phrases du narrateur ou des auditeurs de Jésus (*Lc*, II, 40.52; *Mc*, VI, 2 = *Mt.*, XIII, 54), cf. *Mt.*, XI, 19 par. *Lc*, VII, 35; *Mt.*, XI, 25-30 par. *Lc*, X, 21-22; *Mt.*, XXIII, 37-39 = *Lc*, XIII, 34-35; *Mc*, IX, 19 = *Lc*, XI, 41 = *Mt.*, XVII, 17; *Mt.*, XXII, 1-24 par. *Lc*, XIV, 15-24 (cf. Prov., IX, 1ss.)

divine, au moins comme son porte-parole au milieu de son peuple [49], lui qui se déclare supérieur à Salomon le sage (*Mt.*, XII, 42 = *Lc*, XI, 31) [50].

Nous achevons notre examen de *Mt.*, XXIII, 34-36 par. Il s'agit, au stade le plus ancien et conformément à ce que nous offre le troisième évangile, d'une citation d'un écrit juif inconnu par ailleurs, faisant parler la Sagesse de Dieu. Comprise dans cette citation, la liste des envoyés de la Sagesse est rapportée dans son état originel par Matthieu qui énumère prophètes, sages et scribes. Enfin la citation a pu être faite par Jésus lui-même qui l'aura reprise à son compte.

Ces conclusions viennent-elles appuyer l'hypothèse de la présence de scribes juifs parmi les disciples de Jésus au temps de sa vie terrestre? On pourrait aisément le penser : n'annonce-t-il pas qu'il envoie vers les Juifs persécuteurs ses messagers, qu'il nomme prophètes, sages et scribes?

Pourtant nous ne croyons pas pouvoir exploiter positivement le passage dans ce sens. Du fait, d'abord, de la citation : il ne paraît pas possible d'urger, dans la bouche de Jésus, la portée des titres employés; du moins ne saurait-on affirmer que le texte cité a été choisi par lui à cause de ces titres, parce que ceux-ci reflétaient la composition du groupe des disciples où se trouvait une bonne part de scribes. On peut tout aussi bien songer que les titres en question ont eu pour Jésus une valeur plus ou moins symbolique : ses envoyés, auxquels les Juifs réserveront refus et persécution, pouvaient en effet, à la suite des grandes figures religieuses de l'A. T., être nommés prophètes, sages et scribes. Et c'est de la sorte que l'ancienne Église a compris la chose, dans la perspective de l'unité des deux Testaments : il s'y est développé, en particulier, l'idéal et l'activité du scribe chrétien

[49] A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 161-196; du même auteur, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, dans *NRT*, LXXXII, 1960, pp. 930-939.

[50] Cette sagesse, selon la leçon de *Lc*, XXI, 15, est assurée aux disciples. En vue de la confession devant les persécuteurs, il leur est promis le don « de bouche et de sagesse » : une expression qui, en regard des deux autres synoptiques où elle fait défaut, n'est pas, chez Luc, nécessairement secondaire. Ce n'est pas du fait que le récit d'*Act.*, VI, 10 reprend au compte d'Étienne la mention de la sagesse que celle-ci, dans le troisième évangile, dépend d'Act. Une réminiscence en sens inverse est tout aussi possible. De plus, l'expression reflète assez l'A. T. pour se comprendre sur les lèvres de Jésus. Στόμα, bien qu'attesté au sens de parole ou d'oracle dans la littérature grecque (SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, 426 : πρὸς ταῦτα καὶ Κρέοντα καὶ τοὐμὸν στόμα προπηλάκιζε : « après cela, couvre de boue Créon et mes paroles »; 705-706; *Œdipe à Colonne*, 981 : ἀνόσιον στόμα; 603 : τὸ θεῖον... στόμα; EURIPIDE, *Oreste*, 591-592 : Apollon accordant aux mortels στόμα... σαφέστατον) se trouve dans l'A. T. (hebr *pèh*) dans le sens d'ordre ou encore de langage adapté (*Gen.*, XLV, 21; *Ex.*, IV, 11-12.15-16). Les promesses divines à Moïse et Aaron (*Ex.*, IV) ont d'ailleurs inspiré le logion synoptique, de même que *Jér.*, I, 6-9 : ce qui favorise l'originalité de la leçon lucanienne.

au sujet duquel on invoquera *Mt.*, XIII, 52 et notre texte lui-même [51].

D'ailleurs pour donner, dans l'utilisation primitive de ce texte, valeur stricte au mot scribe, il faudrait pouvoir agir de même avec les termes parallèles, spécialement celui de prophète. Or, qui soutiendra que pareille fonction existât, au temps de Jésus, de façon suffisamment courante pour que nombre de ceux qui l'exerçaient aient pu s'adjoindre au groupe des disciples? Manifestement, dans le document repris par Jésus, ceux dont il est question ne sont autres que les prophètes de l'A. T., comme l'indique d'ailleurs la parenté avec les passages de Chr. et autres livres de l'A. T. déjà cités. Il n'en est pas autrement des deux autres appellations, celles de sages et de scribes. On ne peut donc admettre, au stade de Jésus historique, qu'une valeur à la fois symbolique et théologique pour les termes employés : ils servent à souligner que ses propres messagers auront, d'une part, à subir un sort analogue à celui des envoyés divins de l'A. T. qui se heurtèrent aux sévices et incompréhensions de leurs contemporains, d'autre part exerceront une fonction qui continue, à l'ère des accomplissements, celle des trois grands groupes d'éducateurs adressés par Dieu au peuple de l'ancienne Alliance. Les incidences christologiques de pareille correspondance n'échapperont à personne, ici surtout où Jésus fait sien l'oracle de la Sagesse divine. Mais pour puiser dans ce fragment une information historique valable concernant la composition du cercle des disciples de Jésus, il faudrait incontestablement davantage. Tout au plus pourrait-on concéder que, s'il était établi que parmi les disciples et futurs messagers de Jésus se trouvaient effectivement des scribes juifs, le recours à cette citation s'expliquerait bien : leur présence aurait même pu la provoquer. Mais c'est supposer ce que le texte lui-même ne permet guère d'entrevoir.

***

Avant d'entreprendre des considérations plus positives, deux autres passages, bien que ne contenant pas le mot scribe, devront être quelque peu analysés.

Le premier nous maintient dans le discours polémique de *Mt.*, XXIII. Aux vv. 8-10 [52] Jésus s'adresse, cette fois, aux disciples et c'est pour

[51] Cf. *infra*, *RB*, octobre 1961.

[52] Les vv. 11-12 sont primitivement distincts de ce qui précède : ils échappent au rythme binaire des vv. 8-10 et se rattachent à un ensemble de quatre logia sur l'humilité qui apparaissent ailleurs (*Mt.*, XX, 26-27; *Mc*, X, 43-44; *Lc*, XXII, 26; cf. *Mt.*, X, 24; *Lc*, VI, 40; *Jn*,

les mettre en garde contre des titres honorifiques qu'il énumère : ceux de « rabbi », de « père », de « chef » (καθηγητής).

La pointe antirabbinique de ces versets est certaine dans le contexte actuel de *Mt.* : celui-ci s'en prend aux guides spirituels d'Israël et invite les communautés à fuir l'orgueil s'exprimant en recherche de titres et d'égards; il détermine en même temps l'idéal qui sépare, de fait, ces communautés du Judaïsme. On peut également supposer, avec E. Haenchen [53], que des éléments rabbiniques présents au sein des premières chrétientés — ce que nous préciserons ultérieurement — y ont revendiqué les égards auxquels ils avaient droit avant leur adhésion à l'Évangile : c'est ainsi qu'on aura jugé bon de leur appliquer ces instructions, dans le but de les exhorter à la soumission et à l'humilité [54].

Il semble qu'on doive faire remonter la même orientation antirabbinique à celui qui prononça ces avertissements pour la première fois. Sans doute, nos versets, qui appartiennent à l'ensemble composite de *Mt.*, XXIII, sont raccordés artificiellement à ce qui précède, à la fois par le mot-crochet « rabbi » et par un rapport d'opposition ou, si l'on veut, de complément : alors qu'aux vv. 5-7 nous lisons une critique morale des adversaires, à partir du v. 8 se fait jour une critique plus théologiquement fondée [55]. Néanmoins, quel que soit le lien de ce passage avec le contexte, par le choix qu'il fait des titres prohibés, Jésus paraît s'en prendre indirectement aux maîtres de la Tora.

Le titre de *rabbī* n'a commencé d'être réservé à ces derniers, qui l'acquéraient désormais par l'ordination *(s^{e}mīkāh)*, qu'à partir de la fin du I^{er} siècle de notre ère [56]. A l'époque de Jésus, le titre était d'un emploi plus large : c'est du moins ce que l'on déduit du passage de

XIII, 16; XV, 20) et qui ne sont pas sans points d'appui dans l'A. T. (*Éz.*, XXI, 31^{b}; *Job*, XXII, 29; *Prov.*, XXIX, 23) : E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1956, pp. 339-341.

[53] *a. c.*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 43.

[54] Ce qui n'inclut d'aucune manière une volonté d'abattre tout hiérarchie. E. Haenchen, *a. c.*, pp. 44-45, note justement que pareille tendance est difficilement imaginable dans la communauté de Jacques et des Douze. On devra également remarquer que Paul ne craint pas de se présenter comme le « père » de sa communauté (*I Cor.*, IV, 15) et comme le « père » de Timothée (*Phil.*, II, 12).

[55] E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *o. c.*, p. 339; C. SPICQ, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu XXIII, 10?*, dans *RB*, LXVI, 1959, p. 387,

[56] Au moment où le suffixe personnel perdait sa valeur : STR.-BILL., I, pp. 916-917; J. JEREMIAS, *Jerusalem...*, II B, p. 104. Le terme est joint au nom ou encore employé comme vocatif : *Pes.*, VI, 2; *R. Haš.*, II, 9; *Ned.*, IX, 5; *B. Qam.*, VIII, 6; *Pes.*, 49^{b}; avec suffixe pluriel : *Ber.*, II, 5-7; comme nom commun, voir les inscriptions, surtout tombales, de Palestine, Syrie, Chypre et Italie dont on lira les principales formes dans *TWNT*, VI, art. ῥαββί-ῥαββουνί (LOHSE), p. 964, nn. 27-30. En Babylonie, on utilisait *rab* sans suffixe : STR.-BILL., I, p. 917; l'usage apparaît même occasionnellement en Palestine : *TWNT*, *a. c.*, p. 963, n. 23.

Jn (III, 26) où nous voyons les adeptes du Baptiste l'honorer de cette appellation, ainsi que des nombreux cas où celle-ci s'adresse à Jésus. Il est néanmoins possible, au moins dans le cas de Jésus, que le titre ait été en rapport avec une apparence extérieure qui ne le séparait pas complètement des maîtres d'enseignement rabbinique. S'il n'était pas ordonné, si aux yeux des doctes de son temps il passait pour γράμματα... μὴ μεμαθηκώς (*Jn*, VII, 15), il assemble autour de lui des disciples et prodigue une doctrine religieuse, de sorte que ses intimes pourront le considérer comme une manière de docteur et que les foules s'adresseront à lui, avec les disciples, en le nommant *rabbī* [57]. On peut donc penser que les traducteurs grecs n'ont pas eu tort en rendant ce dernier terme par διδάσκαλος [58].

Car nous savons aussi qu'à l'époque de Jésus le titre était d'emploi courant, sinon exclusif, pour désigner un docteur proprement dit ou s'adresser à lui. *Rab*, au sens de maître d'enseignement, est déjà en usage vers la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ et *rabbī* lui-même est attesté [59], ne serait-ce que dans la description défavorable faite par Jésus en *Mt.*, XXIII, 7 : « Ils aiment... à recevoir les salutations sur les places publiques et à s'entendre appeler Rabbi par les gens. » Ce dernier texte paraît déterminant pour établir la portée antirabbinique de *Mt.*, XXIII, 8, même si le lien avec le v. 7 est, comme on l'a vu, rédactionnel.

[57] Dans la bouche de Pierre : *Mc*, IX, 5; XI, 21; dans celle de Judas : *Mc*, XIV, 45; des disciples du Baptiste : *Jn*, I, 38; de Nathanaël : *Jn*, I, 49; de Nicodème : *Jn*, III, 2; de la foule : *Jn*, VI, 25; des disciples : *Jn*, IV, 31; IX, 2; XI, 8; on trouve aussi ῥαββουνί, qui n'offre aucune différence sensible de signification par rapport à la forme courte, en *Mc*, X, 51 (aveugle de Jéricho) et *Jn*, XX, 16 (Marie de Magdala).

[58] *Mc*, IV, 38; IX, 17.38; X, 17.20.35; XII, 14.19 et cf. *TWNT*, *a. c.*, p. 965. Mais pour ce qui est de *Mt.*, XXIII, 8, il n'est pas du tout sûr que εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος concerne le Christ (contre E. Lohmeyer-W. Schmauch, *o. c.*, p. 339) :car, à côté de *Rom.*, VI, 17, qui considère celui-ci comme τύπος διδαχῆς, Matthieu lui-même paraît être ici d'un point de vue différent, puisque au verset suivant on nous parle de Dieu comme Père unique et que l'épisode du jeune homme riche, d'après *Mt.* (XIX, 17), renvoie pareillement à Dieu comme seul « bon ». Il n'est guère pertinent, en conséquence, d'invoquer l'idée matthéenne de Jésus nouveau Moïse, interprétant la Tora et la conduisant à sa perfection, comme le fait E. Haenchen, *a. c.*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 44.

[59] *Abot*, I, 6. 16 : « Yehošua' ben Peraḥyah dit : Prends-toi un maître (*'aséh leḳá rab*), procure-toi un confrère (*ḥāvér*) et juge tous les hommes en bonne part »; « Choisis-toi un maître (*rab*), déclare plus tard Rabban Gamaliel, et tu t'élèveras au-dessus du doute »; *Abot R. Natan*, 14 : R. Éléazar ben Azaryah s'adresse à son maître R. Yoḥanan ben Zakkay (mort vers 80 de notre ère), lors d'une visite de condoléances à l'occasion de la mort d'un des fils de Yoḥanan, en employant le titre de *rabbī* (Str.-Bill., I, p. 971). Un traitement à part est réservé au pluriel *rabbīm* dans les écrits de Qumrân : les *rabbīm* sont l'assemblée (*rōb*), composée de prêtres et de laïcs, en qui reposent à la fois le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif (*1QS*, VI, 8 ss.) mais qui, elle-même, est soumise à la surveillance d'un prêtre (*1QS*, VI, 11-20; *CDC*, XIV, 6-7). D'après H. Huppenbauer, Rab, Rwb, Rbym *in der Sektenregel (1QS)*, dans *Theol. Zeitschrift*, XIII, 1957, pp. 136 s, la nuance de « maître », « rabbi » ne serait d'ailleurs pas à exclure ici. Sur une équivalence éventuelle des *rabbīm* de Qumrân chez Josèphe et Philon, cf. la mise au point de J. Schmitt, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân...* (Recherches Bibliques, IV), p. 220, n. 1.

On peut même proposer davantage : quelle que soit ici l'optique matthéenne [60], il semble bien que Jésus, qui acceptait pour lui-même le titre de *rabbī-rabbōnī*, ait voulu, dans cette défense, non seulement exhorter les siens à l'humilité, mais en même temps déterminer ce qui séparait son institution et ses rapports avec ses disciples de l'institution rabbinique : en effet, l'élève d'un docteur, après plusieurs années passées aux pieds du maître, devenait *talmīd ḥākām* et recevait, par le fait même, le droit d'ouvrir désormais une école et de se laisser nommer lui-même *rabbī*, non seulement de ses élèves, mais encore du peuple [61].

Une pointe identique pourra être admise au sujet de la seconde prohibition formulée par Jésus : « N'appelez personne 'père' sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste » (*Mt.*, XXIII, 9) [62]. Ce n'est pas seulement à cause du contexte immédiat ou éloigné, encore moins est-ce du fait que cette défense, si l'on entend « père » au sens propre, fait difficulté [63] que nous croyons pouvoir comprendre la chose comme visant indirectement les docteurs. Le terme araméen *'abbā'* a en effet été joint au nom d'un bon nombre de maîtres célèbres [64]. Au

[60] Cf. *supra*, p. 335, n. 58.

[61] C'est ce que ne paraît pas avoir perçu E. Haenchen (*a. c.*, pp. 43-44), qui refuse à Jésus historique la paternité de cette monition, parce qu'il était impossible, selon lui, qu'on s'adressât aux disciples en les nommant *rabbī*.

[62] ὑμῶν est à entendre ici, avec le plus de vraisemblance, comme un génitif partitif, de même qu'en *I Rois*, XIV, 45; *Act.*, XXI, 16.

[63] Bien que, même dans ce cas, la solution ne soit pas désespérée : il est d'autres logia de Jésus où l'hyperbole se fait enseignement et qu'il faut interpréter en tenant compte de la chose : *Mc*, X, 18 par.; *Mt.*, V, 29-30 = XVIII, 8-9; VI, 25-34 par.; *Mc*, XI, 23 par. Sur le caractère unique de la paternité céleste de Dieu, cf. A. Colunga, « *A nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro padre, el que está en los cielos* » *(Mt., XXIII, 9)*, dans *Misc. Bibl. Ubach*, Montserrat, 1953, pp. 333-347.

[64] La désinence du vocatif araméen *'abbā'* n'est pas à comprendre comme un déterminatif, équivalent d'un article défini (« le père »), mais comme une contraction du pronom suffixe *-ay*, et le mot signifie « mon père » : G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 5e éd., Leipsig, 1905, pp. 90-91; *TWNT*, V, art. πατήρ (Schrenk), p. 984, n. 248. Son usage a été si courant qu'il a fini par entrer dans l'hébreu de la Mišna : *TWNT*, I, art. ἀββᾶ (Kittel), p. 5. Mais il n'a jamais été employé dans la prière pour désigner Dieu, si ce n'est dans la bouche de Jésus (*Mc*, XIV, 36, ce qui permet de supposer pareillement *'abbā'* aux autres passages où Jésus emploie ὁ πατήρ, πατήρ, ὁ πατήρ μου, πατήρ μου) et de ceux qui reçoivent de lui la grâce d'invoquer Dieu de la sorte (*Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 6). La force d'un tel vocable réside dans le fait qu'il appartient au vocabulaire non seulement profane, mais familier : *Ber.*, 40a : « Lorsqu'un enfant a commencé de manger du pain (c'est-à-dire : après son sevrage), il apprend à dire papa *('abbā')* et maman *('immā')* »; cf. encore *San.*, 70b; J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien... Wikenhauser*, Munich, 1953, pp. 86-89. Cette appellation familière est à distinguer de *'ābī ('ābīnū)*, bien attesté dans la piété juive, même ancienne, qui l'emploie pour s'adresser à Dieu : *TWNT*, V, *a. c.*, pp. 977-981; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I. Paris, 1934, pp. 138-139. *'Abī* n'a jamais été d'usage habituel vis-à-vis d'un docteur; il y a bien le passage souvent cité de *Mak.*, 24a (Str.-Bill., I, p. 919) : « Quand le roi Josaphat apercevait un élève des docteurs, il se levait de son trône, l'embrassait, lui donnait un baiser et lui adressait ces paroles : *'ābī, 'ābī, rabbī, rabbī, mārī, mārī!* »; encore que le premier terme répété soit absent du ms. de Munich et du passage parallèle de *Ket.*, 103b et que, pour l'A. T. lui-même, le Targum des prophètes, en *II Rois*, II, 12; V, 13; VI, 21; XIII, 14a,

vrai, notre information présente ne nous permet guère de remonter au-delà des environs de l'an 50 de notre ère [65]; mais cela nous rapproche suffisamment de l'époque de Jésus pour que nous soyons en droit de supposer que, comme pour le titre de *rabbī*, le nom de « père » ici prohibé recouvre une titulature rabbinique.

Quant à la troisième monition, celle qui porte sur le titre καθηγητής (*Mt.*, XXIII, 10), elle est, sans conteste, la plus difficile d'interprétation. Le mot καθηγητής a été spécialement étudié par C. Spicq [66] : hapax biblique, ignoré de Philon et de Josèphe, son sens, étymologiquement parent de celui de ὁδηγός (cf. v. suivant et *Rom.*, II, 19) et de ἡγούμενος, se précise à partir du Ier siècle de notre ère en celui de « maître », « professeur », « précepteur » [67]. Il est malaisé de découvrir l'équivalent sémitique d'un pareil vocable. D'abord, comme appellation honorifique il n'existe aucune expression rabbinique qui lui corresponde [68]. Mais même comme substantif recouvrant une fonction, ce n'est pas sans effort ni divergences de vue que les critiques cherchent le parallèle idéal. L'équivalent non étymologique *mōrèh* a été depuis Wünsche, reçu par Delitzsch, Schürer, Lightfoot [69] : un terme dont la densité messianique ressort d'*Is.*, XXX, 20; *Joël*, II, 23 [70]. Lagrange suggère

remplace *'ābī* par *rabbī* ou *marī*, de même qu'en *I Sam.*, XXIV, 12, *'ābī* est remplacé par *ribbōnī*. Il existe, bien sûr, des cas où des personnages vénérables du passé sont appelés du nom de « père » *('āb)* : Abraham, Isaac et Jacob auraient seuls ce privilège d'après *Ber.* 16b, mais l'on connaissait aussi dans le rabbinisme une certaine paternité spirituelle unissant maître et disciples : *Sifré Dt.*, VI, 7; *San.*, 19b; il faut nommer également le traité Abot de la Mišna qui recueille les aphorismes des anciens maîtres pouvant être considérés comme les pères du Judaïsme rabbinique et dont l'enseignement s'étend de la fin de l'époque maccabéenne jusqu'au point final de la Mišna : K. Marti-G. Beer, *Abot*, dans *Die Mischna...*, publiée par G. Beer et O. Holtzmann, Giessen, 1927, p. IX. Mais comme titre dont on ferait hommage à un docteur pris individuellement, *'ābī* paraît avoir été évité : « Ne serait-ce pas l'indice que la paternité est une désignation plus noble que le magistère, voire même réservée à Dieu? » : C. Spicq, *a. c.*, dans *RB*, LXVI, 1959, p. 389, n. 5. Au contraire *'abbā'* est fréquemment associé au nom de rabbins célèbres : J. Bonsirven, *Le Judaïsme...*, I, p. 275, en compte, d'après Bacher, cinquante, dont onze tannaïtes.

[65] Str.-Bill., I, p. 919.

[66] *a. c.*, pp. 390-395.

[67] Exemples dans l'*a. c.*, n. préc. L. Saggin, *Magister vester unus est, Christus (Mt, XXIII, 10)*, dans *V. D.*, XXX, 1952, pp. 205-213, suggère qu'étant donné l'étymologie, le terme désigne le docteur non pas en tant que siégeant sur la « chaire de vérité », mais en tant que conduisant, guidant « auctoritative » sur le chemin du salut; l'auteur préférerait à la traduction « magister » de la Vulg. des termes comme « dux », « moderator ».

[68] J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, p. 113, n. 11.

[69] Schürer, *Geschichte...*, II, p. 377, demeure néanmoins réservé.

[70] Dans ce dernier texte, *'èt-hammōrèh liṣᵉdāqāh*, que A. van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 177) traduisait « celui (ou ce) qui instruit en vue de la justice », est aujourd'hui plus généralement interprété dans un tout autre sens, plus en accord avec le contexte, et *mōrèh* est considéré en dépendance de la racine *yrh* au sens d' « envoyer la pluie » (hif.; cf. *Os.*, VI, 3; X, 12; *Prov.*, XI, 25) : on traduit donc : « la pluie selon la justice », ce qui peut s'entendre « en mesure convenable » ou « conformément à la justice divine » (*Is.*, I, 27). C'est de ce texte, joint à *Os.*, X, 12 (*yōrèh ṣèdèq* = « il enverra d'en haut, il fera pleuvoir la justice ») et entendu, comme lui, dans le contexte de la « science » qumranienne, d'après la racine *yrh* = instruire, enseigner, qu'est né le nom du « Maître de Justice ».

malléf (aram. *mallᵉfānā'*), maître d'enseignement.[71] Strack et Billerbeck[72] proposent *parnās* (aram. *parnāsā'*) et *manhīg*. Le premier vocable, inconnu de l'hébreu biblique, a le sens fondamental de « celui qui pourvoit, soutient, sustente » et a servi à désigner l'administrateur ou le chef d'une communauté[73]; dans le Targum des prophètes, il correspond à l'hébreu *sōkén* (*Is.*, XXII, 15) pour désigner la position de Šebna, maître du palais[74], ou encore à *rō'èh* (*Éz.*, XXXIV, 5 ss.; *Zach.*, XI, 8 ss.), le pasteur qui fait défaut aux brebis errantes d'Israël ou qui manque à ses devoirs envers elles. *Manhīg*, participe hifil de *nāhag*, connu en hébreu biblique (qal et piel) au sens de conduire êtres humains ou animaux, signifie, dans la littérature rabbinique, outre celui qui guide des animaux ou encore un navire[75], le personnage considéré comme chef de l'humanité ou d'un groupe humain[76]. Étymologiquement parlant, à moins de recourir au syriaque *(mᵉdabrānā)* ou à l'arabe *(mudabbir)*[77], le choix de ce dernier terme serait le meilleur. Malheureusement on ne s'est jamais adressé à un dignitaire quelconque en lui décernant le titre de *manhīg*[78].

A ces difficultés vient s'ajouter la mention du « Christ », suspecte de refléter l'usage chrétien[79]. On connaît, par ailleurs, le goût du premier évangéliste pour la triade[80]. Il serait donc possible de voir ici une

Pour une interprétation passablement différente, cf. M. R. LEHMANN, *Talmudic Material relating to the Dead Sea Scrolls*, dans *Rev. de Qumran*, I, 1959, p. 400 : *mōrèh* serait ici moins l'instructeur que celui qui décide de l'application de la Loi et *mōrèh ṣèdèq* signifierait pratiquement « juste juge ».

[71] *Ev. selon saint Matthieu*, p. 441.

[72] I, pp. 919-920.

[73] *San.*, 92ᵃ; *Ber.*, 28ᵃ; *Arak.*, 17ᵃ; *Yoma*, 22ᵇ, 86ᵇ; j. *Pea*, VIII, 21ᵃ.

[74] La racine *skn* a le sens fondamental, voisin de celui de *prns*, d'aider, de subvenir.

[75] *Kil.*, VIII, 2-3; *B. Meṣ.*, I, 2; *B. Bat.*, V, 1.

[76] *Manhīg* employé substantivalement pour Dieu : *Gn. r.*, 39 (23ᶜ); *Tanḥuma Pinḥas*, 240ᵇ; pour Abraham : *B. Bat.*, 91ᵃ : « au jour où notre Père Abraham quitta ce monde, tous les grands des peuples du monde se rangèrent en cortège funèbre et s'écrièrent : Malheur au monde, qui a perdu son *manhīg* et malheur au navire qui a perdu son pilote! » Pour les chefs de collectivités plus restreintes : *Ex. r.*, 40 (97ᵃ); *Pesiqta r.*, 23 (115ᵃ); *Tanḥuma etḥanan* 6ᵇ. Emploi verbal : *San.*, 92ᵃ : « Tout chef *(parnās)* qui gouverne *(ṣèmmanhīg)* une communauté avec délicatesse méritera de la gouverner au Jour à venir. »

[77] P. JOÜON, *Notes philologiques sur les Évangiles*, dans *Rech.S. R.*, XVI , 1928, p. 349.

[78] STR.-BILL., I, p. 920.

[79] Cf. *Mc*, IX, 41 comp. *Mt.*, X, 42; *Lc*, XXIV, 26, 46; *Jn* XVII, 3. On pourrait nuancer la remarque du P. Spicq (*a. c.*, dans *RB*, LXXVI, 1959, p. 393, n. 1) : « toutefois la pensée est trop fréquemment attestée sous une forme ou sous une autre par les Apôtres pour ne pas venir du Maître en personne. » Il semble, en effet, que, sans pour autant récuser titre et fonction proprement « messianiques », Jésus ait adopté à ce sujet une attitude volontairement discrète : O. CULLMANN, *Christologie du N. T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 102-110.

[80] Mt. présente trois séries généalogiques (I, 17), trois tentations (IV, 1-11), trois exemples de justice (VI, 1-18), trois prières à Gethsémani (XXVI, 39-44), trois reniements de Pierre (XXVI, 69-75), cas dont plusieurs, il faut le reconnaître, sont communs avec d'autres évangiles : M. J. LAGRANGE, *Év. selon saint Matthieu*, p. LXXXVI.

forme à la fois plus grecque (καθηγητής) et plus communautaire (Χριστός) de la défense dont le v. 8 nous aurait conservé l'état premier.

Après avoir ainsi considéré la triple monition de *Mt.*, XXIII, 8-10, que conclure? Si nous plaçons à part la prohibition qui vient en dernier lieu, peut-on dire, au moins en ce qui concerne les deux premières, qu'elles parlent en faveur de notre hypothèse? Jésus n'aurait-il pas, en les prononçant, procédé à une manière de rééducation des disciples et tout spécialement d'éléments lettrés agrégés à leur groupe et continuant d'y revendiquer honneurs et titulatures incompatibles avec l'idéal d'humilité prêché par lui, favorisant aussi peut-être rivalités et orgueilleuses espérances (cf. *Mc*, IX, 33 s. par.; X, 35-40 par.)? Il est permis d'en douter. Jésus a pu se poser lui-même et poser son mouvement face aux écoles des légistes, sans que, pour autant, on doive conclure à la présence de certains d'entre eux dans son entourage immédiat. Il est clair qu'une fois établie cette présence, les monitions de *Mt.*, XXIII, 8-10 reçoivent un éclairage historique qui permet d'en mieux saisir la portée primitive. Il est préférable toutefois, pour qui se limite à ce seul texte, de s'en tenir à des conclusions encore réservées.

***

L'on pourrait enfin apparemment invoquer l'ordre donné aux Onze par le Ressuscité, d'après *Mt.*, XXVIII, 19 : πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. Il ne saurait être question d'examiner ici, dans leur ensemble, les divers problèmes posés par la péricope finale du premier évangile. Il est par ailleurs hors de doute qu'on ne peut affirmer sans plus le caractère primitif de tous ses éléments [81]. Pour un jugement d'ensemble, on souscrira volontiers aux vues modérées de A. Vögtle [82] : est historiquement recevable un ordre de mission du Christ ressuscité, bien que, jusqu'ici, il n'ait pas été possible de déterminer, même à l'état de germe, sa formulation exacte. *Lc*, XXIV, 44-49 confirme la solidité d'une tradition dont les paroles de *Mt.*, XXVIII, 18-20 paraissent être le développement. O. Michel, suivi par

[81] P. W. Evans, *The Baptismal Commission in Matthew 28, 19*, dans *Baptist Quarterly*, XV, 1953, pp. 19-28, a dressé la liste de cinq points faisant difficulté aux critiques : *a*) la théologie trinitaire qui s'exprime au v. 19; *b*) l'incompatibilité avec *I Cor.*, I, 17 (« le Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais annoncer l'Évangile »); *c*) la forme plus courte et vraisemblablement plus ancienne conservée par Eusèbe (ἐν τῷ ὀνόματί μου βαπτίζαντες); *d*) l'usage de l'Église ancienne de baptiser au nom de Jésus (*Act.*, II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5); *e*) l'universalisme de la mission, qui révélerait un développement postérieur. Il s'en faut que ces cinq objections soient de poids égal.

[82] *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, dans *Sacra Pagina*, II, Paris-Gembloux, 1959, p. 289.

J. Jeremias [83], a vu dans cette composition un texte d'intronisation universelle : on y reconnaît aisément de fait, en fond de tableau, le *Ps.* II, avec les perspectives du Fils de l'Homme de Daniel et aussi, sans doute, du Serviteur, lumière des nations [84]. Il est plus important pour nous de préciser la portée du verbe μαθητεύσατε. Signifie-t-il que les disciples vont désormais se conduire à la façon des légistes et recruter pour eux-mêmes un groupe de disciples parmi les Gentils? Sans doute la fonction enseignante des disciples paraît un fait attesté dans la tradition évangélique : cf. *Mt.*, v, 19 (... ὃς δ'ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ...); *Mc*, VI, 30 (les apôtres reviennent auprès de Jésus et lui racontent πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν); mais il importe de noter ce qui est ici essentiel : les disciples ne recrutent ni n'enseignent ceux qui seront désormais *leurs* disciples, mais forment au contraire des disciples *du Christ* [85], l'usage du terme étant passé de ceux qui vécurent en contact personnel avec Jésus à ceux qui, par ces derniers, viennent à la lumière de l'Évangile. Le terme « disciple » (μαθητής, *talmīd*) ne recouvre donc ici qu'une analogie par rapport au sens rabbinique : comme nous le soulignions plus haut, les disciples de Jésus reçoivent l'ordre d'agir et agissent de fait d'une façon n'évoquant que de loin le rôle d'un lettré juif de l'époque. Le Maître ne forme pas de futurs rabbis autonomes, mais des témoins et messagers de l'unique communicateur de vérité divine. Il n'est donc pas légitime d'arguer de pareille similitude pour conclure que les disciples de Jésus ont reçu, dès l'origine, dans leurs rangs des maîtres d'enseignement devant marquer rabbiniquement les premières activités évangélisatrices.

Sans doute, pour qui voudrait vérifier à tout prix l'hypothèse que nous avons formulée au début de ces lignes, l'une ou l'autre des données examinées aurait pu, à la rigueur, être utilisée favorablement. Nous avons renoncé à le faire pour plus de sûreté critique. Il nous reste désormais à tenir compte, positivement cette fois, d'une autre catégorie de textes synoptiques qui, eux, semblent bien apporter à notre hypothèse l'appui désiré.

II

Il sera traité, tout d'abord, du bref épisode rapporté en *Mt.*, VIII, 19. Il est le premier d'une série, double dans le premier évangile, triple

[83] *Jésus et les païens*, pp. 32-33.

[84] E. Lohmeyer, W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, p. 418.

[85] Voire de Dieu lui-même : *I Thess.*, IV, 9 (θεοδίδακτοί ἐστε). Cf. A. Feuillet, *a. c.*, dans *NRT*, LXXXII, 1960, pp. 1045-1046.

dans *Lc*, où il est question de suivre Jésus au sens strict et immédiat (*Mt.*, VIII, 18-22; *Lc*, IX, 57-60) [86]. Les deux contextes sont rédactionnels : chez Matthieu, nous nous trouvons dans la section narrative séparant le Sermon sur la montagne du discours de Mission, sans qu'il soit possible de savoir pourquoi l'on a placé les deux épisodes en pareil endroit [87]; chez Luc, les trois dialogues appartiennent au cadre de la marche vers Jérusalem où les introduit IX, 57ª (καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ) [88], alors que le v. 60ᵇ prépare la mission des soixante-douze. Ce cadre, dont nul ne conteste la nature à la fois littéraire et théologique, nous éclaire sur la portée de *Lc*, IX, 57-60 dans l'esprit de l'évangéliste : les trois dialogues y acquièrent une orientation caractéristique : dans la longue marche vers le lieu du supplice, ceux qui sont appelés par le Maître à le suivre d'une façon immédiate et sans réplique [89] doivent partager son sort et, pour commencer, souffrir de la même existence itinérante et inconfortable [90].

Posons la question essentielle à notre recherche : le γραμματεύς du premier épisode matthéen (VIII, 19) est-il plus ancien, voire primitif par rapport à τις du passage parallèle de *Lc* (IX, 57)? On devine en effet l'intérêt d'un scribe qui déclare à Jésus : « Maître, je veux te suivre partout ou tu iras! »

Une première source d'information nous est offerte dans la réponse de Jésus (*Mt.*, VIII, 20 = *Lc*, IX, 58) : « Les renards ont leur tanière et les oiseaux du ciel ont des nids; le Fils de l'Homme, lui, n'a pas où reposer la tête. » Le sens le plus vraisemblable de ces paroles est que Jésus, s'identifiant ici au Fils de l'Homme, expose à qui s'offre à marcher à sa suite son mode de vie, auquel l'autre aura désormais à s'astreindre : une vie toute d'allées et venues et d'insécurité, telle d'ailleurs que la représentent les souvenirs évangéliques [91]. Cette

[86] On ne saurait guère fournir le motif de l'absence du troisième cas chez Matthieu. Luc l'a-t-il recueilli en le rattachant aux deux premiers par similitude de thème, ou bien sa source contenait-elle déjà les trois cas au complet? On ne voit pas, de toute façon, que Matthieu ait eu des raisons déterminantes d'omettre *Lc*, IX, 61-62, s'il l'avait trouvé dans sa source.

[87] Pour W. C. Allen, *The Gospel acc. to S. Matthew*, Edinburgh, 1907, p. 81, l'idée du Sauveur prenant sur lui les infirmités des hommes (v. 17) a peut-être amené l'évocation du Fils de l'Homme dans sa vie errante; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1948, p. 135, propose le passage de l'autre côté du lac, acte typique de cette vie errante, ce qui a pu provoquer l'adjonction de ces deux fragments sans lien réel avec le cycle des miracles, etc.

[88] Fragment, selon toute vraisemblance, rédactionnel : il s'inspire d'ailleurs de la réponse de Jésus au v. suivant, qui souligne l'instabilité de son existence : R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 27.

[89] L'arrière-fond vétéro-testamentaire est ici l'histoire d'Élie et d'Élisée (*I Rois*, XIX, 19-21) dont le souvenir domine principalement le troisième épisode de *Lc*.

[90] W. Grundmann, *Fragen der Komposition des lukanischen « Reiseberichts »*, dans *ZNW*, L, 1959, pp. 252-260.

[91] Les critiques se sont livrés, au sujet du sens à donner à cette réponse, à divers essais

réponse nous laisse néanmoins insatisfaits, car nous aimerions être informés du résultat de ce court échange de paroles. Il est admissible que l'on ait ici un épisode incomplet où la tradition, retenant la réponse de Jésus qui l'intéressait, ait laissé se perdre le souvenir de l'attitude finale de l'éventuel disciple [92]. Dans son contenu, tout orienté vers Jésus ou la condition de disciple en général, la phrase reste muette sur ce qui ne laisse pas de nous intriguer : s'agit-il originellement d'un scribe? Est-il finalement devenu disciple [93]?

Pour tenter de le savoir, il nous reste à nous tourner vers l'exégèse comparative en tenant compte, en même temps, du contexte évangélique proche et éloigné.

Notre γραμματεύς a paru suspect à plusieurs critiques : ainsi, selon Klostermann [94], Matthieu pourrait avoir ajouté cette dénomination en vue de motiver le refus postérieur de Jésus au v. 20 [95];

d'interprétation, dont certains fantaisistes. Pour Bultmann (*Die Geschichte...*, p. 102), la phrase émanerait d'un pessimisme populaire, analogue à celui de Qohelet ou de Job, placé par la communauté grecque sur les lèvres de Jésus; de plus, la mention du Fils de l'Homme aurait été introduite ici par erreur, au lieu d'« homme » tout court. On lira un point de vue analogue dans l'art. de S. Luria, *Zur Quelle von Mt., VIII, 19*, dans *ZNW*, xxv, 1926, p. 284, qui suppose, à la suite d'E. Meyer, l'original araméen *bar nāš*, au sens de « genre humain ». Pour une vue opposée, cf. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1955, p. 12, selon lequel la phrase serait ancienne, pourrait remonter à Jésus historique et nous instruirait sur le sens très concret de la *Nachfolge*, quel que soit le caractère artificiel du contexte. Le même auteur s'élève justement contre l'explication de T. W. Manson (*The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, p. 72) qu'il qualifie de « fantastisch ». Selon ce dernier, les oiseaux étant une image apocalyptique pour désigner les Gentils et, d'autre part, les renards, dans *Hénoch éth.*, 89, symbolisant les Ammonites, alors que Jésus lui-même désigne de la sorte Hérode en *Lc*, xiii, 32, la réponse de *Mt.*, viii, 20 par. exprimerait le contraste entre la sécurité de l'occupant romain (les oiseaux) avec les souverains locaux iduméens (les renards) et le véritable Israël, dépossédé par les précédents et auquel appartiennent Jésus et ceux qui veulent le suivre. Également discutable est l'opinion de R. Reitzenstein (cité par Luria, *a. c.*, p. 286, n. 1) faisant de ce logion une sentence sapientiale parente de ce qu'on peut lire en *Prov.*, ix, 1 ss; *Hén. éth.*, 42, 1 ss. et qui, en dernière analyse, serait de provenance mandéenne. On trouvera néanmoins d'intéressants parallèles au thème du πλανάω dans la Bible et la littérature grecque dans l'art. de H. Braun, *Der Fahrende*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, xlviii, 1951, pp. 32-38. Enfin l'incompatibilité, vue par Luria (*a. c.*, p. 283), entre le sens traditionnel de cette réponse de Jésus et sa vie concrète, où une certaine stabilité et l'hospitalité jouent effectivement leur rôle, n'est pas irréductible : un degré d'hyperbole se comprend bien ici, surtout si Jésus s'exprime au moyen d'un dicton populaire : le même auteur renvoie (p. 284) à Plutarque (*Tib. Gracchus*, 9) où se lit une expression similaire : les personnes qui, en raison de circonstances sociales non naturelles, ont été privées de leur toit, sont devenues semblables aux bêtes sauvages et aux oiseaux, lesquels sont encore plus heureux puisque leur mère-nature s'en soucie.

[92] J. Schmid, *Das Ev. nach Matthäus*, p. 135.

[93] Il n'est guère heureux de supposer ici une polémique contre les riches, atténuée plus tard en amputant le texte. C'est pourtant ce que prétend Luria (*a. c.*, pp. 285-286), qui s'est même risqué à rétablir la réponse du scribe et la remarque finale de Jésus. Ces anecdotes ont malheureusement souffert du temps et de la transmission, ainsi que le prouvent d'autres maladresses, comme le πρῶτον de *Mt.*, viii, 21 : celui-ci suppose une injonction préalable de Jésus, laquelle fait défaut chez Matthieu, ce qui appuie la plus grande ancienneté de *Lc* par. avec « suis-moi » : T. W. Manson, *The Sayings...*, p. 73.

[94] *Das Matthäusevangelium*, p. 77.

[95] Nous constaterons plus bas que ce refus ne saurait se déduire du texte.

de même, pour Bultmann [96], Lc reproduirait fidèlement τις de Q, tandis que Matthieu introduit un scribe parce qu'il pense que l'homme ne peut se décider à suivre Jésus [97]. Thèse et arguments sont-ils irréfutables? Il ne paraît pas.

Considérons d'abord l'expression par laquelle débute le second cas chez Matthieu (v. 21) : ἕτερος... τῶν μαθητῶν. Des critiques y ont vu une maladresse [98] : ἕτερος en effet laisse supposer que le scribe du v. 19 (premier cas) faisait, lui aussi, partie du groupe des disciples. Mais ce qui semble impossible à certains l'est sans doute beaucoup moins si l'on veut bien envisager, premièrement, que les foules qui entourent Jésus sont parfois considérées par la tradition évangélique comme des « disciples » au sens large [99]. Ce n'est pas que l'on prétende affirmer avec certitude l'originalité du lien entre les deux épisodes de *Mt.*, VIII, 19-22 par., mais on peut croire, en se basant sur le reste des souvenirs évangéliques, qu'en situant le scribe du premier épisode parmi les disciples, Matthieu peut être resté conforme à une tradition bien attestée et parvenue jusqu'à lui : ces « disciples » en effet n'étaient pas nécessairement un groupe limité d'intimes, mais recouvraient sans doute un cercle beaucoup plus vaste, celui des foules attentives à l'enseignement de Jésus et avides de ses bienfaits.

Or, mêlés à ces foules, apparaissent des scribes, fait des mieux attestés [100], et, dans l'ensemble, de bonne information historique [101]. Il n'est donc pas invraisemblable, en ce qui concerne notre passage, qu'un scribe, mêlé à la multitude des disciples au sens large, s'offre à une intimité plus grande avec le Maître, envers lequel il éprouve une inclination partagée avec ceux qui l'entourent. Tout au plus pour-

[96] *Die Geschichte...*, p. 55.

[97] E. Schweizer, *Erniedrigung...*, p. 12, n. 27, pencherait également pour l'addition matthéenne. On notera que εἷς de *Mt.*, pour τις, n'étant pas un sémitisme absolu, ne saurait être considéré comme un argument suffisant en faveur de la plus grande ancienneté du premier évangile en ce passage : si les cas cités à partir du grec classique ne sont pas toujours probants, celui d'époque hellénistique connaît l'usage de εἷς là ou nos langues emploiraient l'article indéfini : p. ex., Jos., *Ant.*, VII, 14, 3 : εὑρίσκεται ἐν τῇ πόλει γυνὴ μία..., Ἀβεσάκη τοὔνομα. Cf. G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, Turin, etc., 1933, pp. 110-111; F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des ntl. Griechisch*, Göttingen, 1954, p. 154.

[98] Comme, p. ex., Klostermann, *o. c.*, *l. c.*

[99] *Mc*, II, 15, où la phrase « et ils étaient nombreux et ils l'avaient suivi » se réfère le plus vraisemblablement aux « disciples » qui précèdent; cf. III, 7; IV, 10.35; *Mt.*, IV, 25; V, 1; VII, 28; *Jn*, II, 23. Luc, dans sa prédilection pour la foule, s'est complu à souligner la chose : VI, 17 (ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ); VII, 11 (ἱκανοί avec C Θ etc.); XIX, 37 (ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν); cf. III, 7 comp. VII, 29; IV, 42; V, 1 etc. Cf. J. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*, Göttingen, 1895, pp. 3-5, 7-8, 24-25; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des N. T.*, Munich, 1954, p. 26.

[100] *Mc*, II, 6 par.; III 22 (cf. infra); VII, 1; IX, 14; XII, 28; *Mt.*, XII, 38; XV, 1; *Lc*, VI, 7; XV, 2.

[101] La chose sera reprise et établie plus bas, au cours de notre III[e] partie.

rait-on faire remarquer qu'en situant les deux épisodes dans la section des chapitres VIII-IX et spécialement en rédigeant le v. 18 (Jésus quitte le peuple pour gagner l'autre rive), Matthieu a perdu le contact avec le contexte originel, celui des foules.

Positivement, en faveur de l'originalité de notre scribe, remarquons que Matthieu l'aura difficilement introduit ici de sa propre initiative, alors qu'il manifeste, rappelons-le, à l'égard de Jésus une adhésion sans retour. Ceci d'abord parce que le premier évangéliste ne ménage guère ce genre de personnage dont il fait, avec le Pharisien, l'adversaire-type de Jésus [102] et contre lequel il rapporte, en les faisant siens, les rudes reproches du ch. XXIII.

On comprendrait encore que la mention du γραμματεύς puisse représenter une précision rédactionnelle, si l'on pouvait démontrer que le personnage s'est comporté, de fait, à la manière de ceux qui refusèrent les exigences de Jésus ou qui manifestèrent une incompréhension, voire une opposition à son message : ce qui aurait normalement entraîné son départ, à la manière du riche de *Mc*, x, 22 par.; ou encore s'il était possible d'établir que la demande du personnage s'est heurtée à un refus : un tel souvenir aurait pu en effet susciter chez Matthieu un réflexe, lui faisant voir dans l'homme un adversaire classique, un « scribe ». Mais ce ne saurait être que pure possibilité : rien dans la suite ne nous autorise à supposer pareille attitude, qu'il s'agisse de l'inconnu ou de Jésus [103]. Nous avons pu constater précédemment que toute l'attention porte ici non pas tant sur l'homme lui-même que sur le contenu de la réponse rapportée en *Mt.*, VIII, 20, c'est-à-dire les conditions requises pour « suivre » Jésus [104]. En réalité, la tradition, hormis ce que nous lisons en ce court fragment, ne nous a rien conservé et c'est vouloir argumenter de ce que l'on ignore que d'attribuer à Matthieu une addition motivée par la psychologie et la conduite du personnage. Il est d'ailleurs beaucoup plus compréhensible qu'au lieu d'une addition matthéenne, on ait ici un arrangement lucanien, qu'il relève de la main du troisième évangéliste ou que celui-ci l'ait reçu de sa

[102] Il est juste de faire remarquer que, dans *Mt.*, Jésus sait distinguer l'office de scribe de ceux qui l'exercent : « blinde Führer, aber doch Führer », écrit J. Hoh, *Der christliche* γραμματεύς *(Mt., XIII, 52)*, dans *Bibl. Zeitschrift*, XVII, 1925, p. 260. Mais l'attitude critique sans réserve que Jésus adopte vis-à-vis des légistes eux-mêmes, quand on considère le premier évangile, rend d'autant plus frappante la physionomie du personnage qu'il nous présente en VIII, 19.

[103] Le texte, tel qu'il est, parle en faveur du scribe, puisque celui-ci demande à suivre Jésus « partout où (il) ira ».

[104] Lagrange (*Év. selon saint Luc*, p. 287) paraît trop bien informé en déclarant l'homme « probablement découragé », tout en notant que la sévérité des Pères à son sujet « vint sans doute en grande partie du titre de scribe que lui donne Mt. », ce qui est tout remettre en question.

source; l'on saisit en effet facilement que Luc ait passé sous silence à la fois γραμματεύς et ἕτερος τῶν μαθητῶν, expressions pouvant sembler étranges à l'écrivain et au lecteur; qu'un scribe, adversaire du Christ par définition, puisse être nommé disciple ou prétendre marcher à la suite de Jésus, ou encore qu'un disciple, surtout si l'on tient compte de la résonance ecclésiale d'un tel vocable, semble si peu engagé, dans un texte qui, par son laconisme, laisse tout supposer, ce sont là autant de bonnes raisons d'une omission lucanienne.

Nous devons enfin à A. F. J. Klijn [105] d'intéressantes remarques qui confirment le caractère ancien de notre γραμματεύς. Il apparaît en effet que dans les évangiles, avant les récits de la Passion, les Pharisiens tendent à devenir le groupe d'adversaires par excellence et qu'en particulier dans *Mt.* et *Lc*, au groupe des disciples est souvent substitué celui des Pharisiens, seuls ou combinés à un autre groupe [106]: ce qui amène à cette conclusion que Matthieu et Luc montrent une certaine répugnance à utiliser le terme scribe, lequel fait presque totalement défaut dans *Jn.* [107]. On perçoit en même temps dans quel sens a évolué la tradition. Si donc *Mt.* présente ici, et de plus sous un jour favorable, un γραμματεύς juif, c'est qu'il avait reçu cette précision d'une tradition antérieure et même ancienne.

Assurément, même admise cette ancienneté, ce bref épisode demeure trop laconique et l'on ne saurait y puiser la certitude qu'au moins quelques-uns des disciples de Jésus étaient scribes : nous ignorons en effet l'issue historique de la demande du personnage. Il n'est pas insensé de la supposer heureuse : la tradition aura eu sans doute tendance à niveler le monde des dirigeants juifs en en faisant simplement « l'opposition », ce qui a pu avoir des conséquences défavorables à notre scribe. Ceci ne saurait être présentement qu'une hypothèse : les données suivantes sauront, croyons-nous, la fortifier.

Hirsingue (Haut-Rhin),
2 Février 1961.

S. Légasse, O.F.M. Cap.
(à suivre)

[105] *Scribes Pharisees Highpriests and Elders in the N. T.*, dans *NT*, III, 1959, pp. 259-267.

[106] Voici la liste des passages où les scribes de *Mc* sont évités par *Mt.* : *Mc*, II, 16, comp. *Mt.*, IX, 11; *Mc*, III, 22, comp. *Mt.*, XII, 24 et IX, 34; *Mc*, XII, 35, comp. *Mt.*, XXII, 41, où *Mt.* porte « Pharisiens »; *Mc*, IX, 14, comp. *Mt.*, XVII, 14, où les scribes de *Mc* sont évités sans plus; *Mc*, XII, 38, comp. *Mt*, XXIII, 1, qui porte « scribes et Pharisiens »; *Mc*, XII, 28, comp. *Mt.* XXII, 35, qui porte νομικός (= *Lc*, X, 25); enfin en *Mc*, I, 22, comp. *Mt*, VII, 29; *Mc*, II, 6, comp. *Mt.*, IX, 3; *Mc*, IX, 11, comp. *Mt.*, XVII, 10, les scribes sont maintenus chez Matthieu.

[107] Une fois, combinés avec les Pharisiens, dans l'épisode de la femme adultère (VIII, 3)!

QUMRÂN ET LA NOTICE DE PLINE SUR LES ESSÉNIENS

Le mince dossier littéraire des Esséniens était depuis longtemps constitué lorsque les découvertes de Qumrân secouèrent le monde savant de curiosités nouvelles à l'endroit de cette mystérieuse confrérie de « philosophes ». Pour suggérer les rapprochements, puis bientôt, pour proposer l'identification que l'on sait, personne n'a eu à relire ni son Philon, ni son Pline, ni son Fl. Josèphe. Toutes les pièces qui nommaient expressément les Esséniens étaient déjà repérées, rassemblées, traduites, annotées, interprétées. Il semblait qu'il n'y eût qu'à prendre, selon les besoins, parmi ces matériaux auxquels le temps, la critique, et aussi l'habitude, avaient donné une physionomie familière. C'était un vieux chantier, encombré d'hypothèses, sinon de certitudes, et désormais sans surprises.

On avait, du reste, assez à s'étonner du côté de Qumrân. Là, au contraire, tout était neuf, ou du moins, se présentait sous un aspect nouveau. Plus important encore peut-être, la documentation littéraire, à mesure qu'elle sortait des mains expertes des éditeurs, venait s'encadrer, pour une large part, dans une documentation archéologique aussi variée que précise et cohérente. Cette fois, des textes avaient une attache définie au sol d'où on les avait tirés. Tout un aménagement de vie communautaire donnait à une partie d'entre eux un commencement de sens graphique, que les vraisemblances permettaient de repérer dans quelques locaux, dans des installations utilitaires, dans des objets de service et jusque dans les restes d'une exploitation agricole.

A vrai dire, toutefois, aucun des textes sortis de Qumrân et de ses environs immédiats ne parlait nommément des Esséniens. Mais ce curieux silence, qui pouvait d'ailleurs s'expliquer de diverses manières, n'était-il pas compensé par le nombre et la nature même des affinités qu'il était possible de relever entre le mode de vie de la communauté de Qumrân et celui de la fraternité essénienne? C'est donc ici qu'à point nommé une certaine relecture des anciennes notices s'offrait à dissiper les ombres. Aux yeux de la majorité des chercheurs, cette relecture conduisait, en effet, à voir en Qumrân le principal affluent, et peut-être

la source même, de l'essénisme. L'histoire de celui-ci, grossie d'une foule de renseignements nouveaux, tournait maintenant autour des âpres solitudes qui en avaient conservé tant de vestiges et révélé tant de traces. Bref, Qumrân était enfin vengé de l'injuste silence où vingt siècles paraissaient l'avoir négligemment enseveli, parmi les ruines sans gloire qu'avaient laissées derrière eux les soldats de Vespasien.

On ne peut nier que la construction qui a été édifiée sur cette base ne soit imposante. Avouerai-je, cependant, qu'elle ne m'a jamais paru entièrement solide? Mon propos, malgré tout, ne saurait être d'en éprouver ici une à une toutes les fondations. Une seule chose m'occupe en ce moment, et c'est l'utilisation qui a été faite en cela de nos plus anciennes notices relatives aux Esséniens.

Il est aisé de remarquer, en effet, que personne ne s'est fort préoccupé de les restituer d'abord à leur véritable contexte culturel et religieux [1]. En réalité, ces notices reflètent, non seulement, comme on a presque toujours l'air de le supposer, les vues personnelles de leurs auteurs, mais quelques-uns des goûts, des intérêts, quelques-unes des idées et des appréciations les plus caractéristiques de leur époque. Certes, il faut concéder que cela n'apparaîtra guère aussi longtemps qu'on se contentera de lire les notices de Philon, de Pline et de Fl. Josèphe dans l'étroite perspective du dossier des Esséniens. Mais cette lecture trop pressée d'arriver au but offre-t-elle autant de garanties que l'on pense? Il doit être encore permis d'en douter, en dépit de l'assurance euphorique dans laquelle baignent les conclusions du plus grand nombre. A moins qu'à mon tour je n'aie été séduit par une chimère, on verra, il me semble, qu'il reste maintes choses utiles, et peut-être certaines observations décisives, à tirer d'un élargissement convenable des perspectives communes.

***

Qumrân ou Engaddi?

Je voudrais centrer mes réflexions autour de la notice de Pline l'Ancien, dont un détail surtout doit être fixé avant d'aborder la question plus générale de sa portée et de sa signification.

[1] Je voudrais cependant faire exception, en particulier, pour A.-J. Festugière, qui a touché en passant à nos notices, et dont la pénétrante analyse de l'atmosphère de l'époque me paraît ici fondamentale (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2e éd., 1950, I, pp. 1-44). Mais Festugière est un helléniste.

A la suite d'une suggestion de première heure faite par A. Dupont-Sommer [2], la plupart des qumranistes, critiques ou archéologues, ont en effet demandé à la notice de Pline, et notamment à la relation géographique établie par son *infra hos* [3], de fournir une caution globale à l'identification de Qumrân et des Esséniens. Ce recours à Pline laissait d'ailleurs libre jeu aux nuances qu'il plaisait à chacun de mettre dans une telle identification. Peu à peu, de toutes manières, on en vint à regarder la fiche du géographe comme le pivot de la preuve [4]. Chez ceux, en particulier, qui demeuraient malgré tout hésitants, et qui, à l'occasion, exprimaient leurs réserves, la localisation géographique créait autour de la lecture des monuments et des textes un climat de confiance auquel il paraissait difficile de résister, et finalement, tout le monde se retrouvait dans la position du problème sinon dans la solution nette que beaucoup voulaient en offrir [5].

[2] *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 106, n. 3.

[3] *Infra*, c'est-à-dire plus au sud : « cette explication nouvelle des mots *infra hos* », proposée dès 1950, « est maintenant acceptée de la plupart des auteurs » (A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 49, n. 1).

[4] Entre beaucoup d'autres, les chefs de file. J.-T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957 : « Le site (Qumrân) habité par cette communauté est-il celui qui est visé par Pline quand il nous parle des Esséniens? Oui, car les indications qu'il donne ne se vérifient qu'avec les installations de Qumrân, puisqu'on n'a retrouvé aucune autre ruine importante entre Engaddi et Jéricho. Conclusion qu'il n'est guère possible d'esquiver, si l'on confronte les données précédentes avec celles de Philon et de Josèphe et les renseignements tirés des textes trouvés *in situ* » (pp. 47 s.). A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959 : « Pline, en mentionnant successivement sur la rive occidentale de la mer Morte d'abord le site des Esséniens, puis Engaddi, enfin Masada, descend du nord au sud, dans le sens même où coule le Jourdain. — L'existence de cette installation essénienne se trouve confirmée par Dion Chrysostome... — Leur témoignage, concernant la présence d'une communauté essénienne, nombreuse et prospère, près des rives de la mer Morte est d'une importance primordiale pour le problème de l'identification de la secte juive d'où proviennent les fameux rouleaux » (p. 49). R. De Vaux, *Une hachette essénienne?*, dans *Vet. Test.*, IX, 1959 : « Une pareille incertitude (il s'agit de la hachette) qualifie les autres témoignages archéologiques qu'on serait tenté d'exploiter pour établir le caractère essénien de la communauté de Qumrân. Il faut cependant excepter un témoignage d'ensemble : d'après Pline l'Ancien, les Esséniens sont installés à l'occident de la mer Morte, à une certaine distance et au-delà de la zone nocive du rivage, et ils y vivent dans la compagnie des palmiers; plus bas qu'eux — c'est-à-dire au sud —, est la ville d'Engaddi. Entre la pointe septentrionale de la mer Morte et Engaddi, il n'y a qu'un site qui corresponde à la description de Pline, c'est le plateau de Qumrân, il n'y a qu'une occupation importante contemporaine de Pline, c'est la ruine de Khirbet Qumrân et son annexe de 'Aïn Feshkha, il n'y a qu'un endroit où les palmiers aient pu pousser en nombre, c'est la région entre Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha. A moins de récuser sans motif le témoignage de Pline, Khirbet Qumrân représente cette installation essénienne dont il parle. — Une fois cela admis, on a le droit de chercher si telle découverte de l'archéologie peut s'expliquer, ou si elle s'explique mieux, au cas où les gens de Qumrân seraient des Esséniens » (pp. 406 s.).

[5] Si j'ai bien compris, c'est à peu près la position de M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1955 : « Pour ma part, je dois dire que la relation géographique demeure le motif le plus sérieux pour voir des Esséniens dans les sectaires de Qumrân » (p. 280). Plus récemment : « Il est tout à fait possible, même probable, que les Esséniens de Pline étaient les gens de Qumrân. Il faut cependant protester de nouveau contre la tendance courante à fondre ensemble ce que Josèphe et Philon rapportent des Esséniens et ce que les manuscrits

La notice de Pline autorise-t-elle ce recours? Il faut reconnaître qu'on a été plus empressé d'y croire que de le démontrer [6]. Mais sans doute pensait-on, justement, que la démonstration n'était pas requise. Ne suffisait-il pas d'avoir consciencieusement contrôlé par les dictionnaires, au mieux par le *Thesaurus linguae Latinae*, un sens possible de *infra?* C'était le bout de la chaîne. Chacun des maillons semblait venir s'y souder ensuite de la façon la plus naturelle du monde : contexte immédiat de la notice elle-même, complexe archéologique de Qumrân, installations agricoles de ʿAïn Feshkha, palmeraie contemporaine des ruines, absence d'un ensemble comparable à celui-ci entre Jéricho et Engaddi, rencontres notables des notices de Philon et de Josèphe avec le genre de vie pratiqué par la Communauté de l'alliance, etc. Était-il légitime de mettre en doute, et de rompre quelque part, une suite aussi harmonieuse?

Au reste, je comprends sans peine qu'on n'ait pas envisagé de gaieté de cœur de devoir dévorer d'un seul coup l'ennui des nomenclatures de Pline (quatre livres de son *Histoire naturelle!*), simplement pour vérifier ses habitudes descriptives, et, en particulier, le ou les sens, chez lui, de la relation géographique *supra-infra.* C'est une excuse, et, expérience faite, on voudra bien me croire si je dis que je suis assez peu porté à sous-estimer sa valeur. Ne fallait-il pas, néanmoins, s'y résoudre, puisque, ayant contre soi la totalité des traducteurs, des géographes et des historiens de l'ère pré-qumranienne, un surcroît de précautions ne devait pas sembler superflu pour garantir les nouvelles hypothèses? Ne risquait-on pas, autrement, de bâtir sur le sable?

Bien que la notice de Pline soit dans beaucoup de mémoires, on me permettra de la reproduire une fois de plus pour la commodité de la discussion. Je donne le contexte immédiat et souligne les relations topographiques.

de la mer Morte révèlent de la secte de Qumrân, sur la simple supposition que ces deux ensembles documentaires ne concernent qu'un seul et même groupe. Aux yeux de certains, il pourra paraître pédant de maintenir cette distinction, mais s'il s'agit de connaissance historique exacte, elle est essentielle » (*New Light on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1958, p. 274, qui renvoie implicitement à des réserves déjà exprimées dans l'ouvrage antérieur p. 298).

[6] Quelques-uns ont cependant exprimé un doute sur le sens donné à *infra hos* dans l'hypothèse de l'essénisme à Qumrân; spécialement, M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1958, pp. 263 s., repris par M. Delcor, *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumrân*, dans *Rev. thom.*, LIX, 1959, p. 147. Mais personne, à ma connaissance, n'a justifié sa réserve par des observations précises. Malgré sa réticence sur la signification nouvelle donnée à *infra hos*, M. Burrows n'en finit pas moins par regarder comme « tout à fait possible, même probable, que les Esséniens de Pline aient été les gens de Qumrân » (*op. cit.*, p. 274).

Asphaltites (lacus) nihil praeter bitumen gignit, unde et nomen. nullum corpus animalium recipit, tauri camelique fluitant; inde fama nihil in eo mergi. longitudine excedit $\overline{C}$ *p., latitudine maxima* $\overline{LXXV}$ *implet, minima* $\overline{VI}$. *prospicit eum* **ab oriente** *Arabia Nomadum,* **a meridie** *Machaerus, secunda quondam arx Iudaeae ab Hierosolymis.* **eodem latere** *est calidus fons medicae salubritatis Callirhoë, aquarum gloriam ipso nomine praeferens.*

Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, *gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. ita per saeculorum milia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur. tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est!* **infra hos** *Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum.* **inde** *Masada castellum* **in rupe,** *et ipsum haut procul Asphaltite. et hactenus Iudaea est*[7].

Je m'en voudrais d'enlever si peu que ce soit au raisonnement de ceux qui ont proposé de voir dans l'*infra hos* que le lecteur aura remarqué au passage, le principal indice d'une relation nord-sud : Qumrân-Engaddi. Plutôt que d'offrir, sur ce point délicat, un abrégé personnel qui pourrait laisser échapper des nuances, je citerai en propres termes A. Dupont-Sommer, l'initiateur et le plus persévérant protagoniste de la nouvelle interprétation. Voici son commentaire : « Il résulte de ce texte (v, 17, 73), notons-le, que l'installation essénienne décrite plus haut était située non seulement sur la rive occidentale, comme Pline le dit expressément, mais encore dans la partie nord de celle-ci. En effet, en indiquant que la ville d'Engaddi était située 'au-dessous des Esséniens' *(infra hos)*, l'auteur a voulu dire non pas, comme on l'a expliqué autrefois, que les Esséniens habitaient dans la montagne juste au-dessus d'Engaddi, mais que cette ville se trouvait *en aval* [8] (c'est-à-dire, en fait, au sud) du lieu où habitaient les Esséniens; c'est, en effet, la même dépression profonde qui, s'étendant du nord au sud, constitue la vallée du Jourdain et forme le lit de la mer Morte. Pline, en mentionnant successivement sur la rive occidentale de la mer Morte d'abord le site des Esséniens, puis Engaddi, enfin Masada, descend du nord au sud, dans le sens même où coule le Jourdain. » L'auteur précise en note :

[7] *Hist. nat.*, v, 16-17, 72-73; éd. Jan-Mayhoff (Leipzig, 1906), I, pp. 391 s. Toutes les références à Pline seront données, dans la suite, d'après cette même édition.

[8] Souligné dans le texte.

« Le mot *infra* 'au-dessous' se rencontre plusieurs fois en d'autres passages de Pline au sens de 'en aval'; s'il indique ici le sud, c'est, répétons-le, à cause de la direction où coule le Jourdain. En Égypte, au contraire, les papyrus araméens d'Éléphantine emploient couramment les mots 'au-dessous' et 'au-dessus' pour désigner respectivement le nord et le sud, c'est-à-dire, évidemment, l'aval et l'amont par rapport au Nil [9]. »

La situation est, en réalité, beaucoup moins simple. On ne saurait la réduire à ces lignes pures, parmi lesquelles il est difficile de se défendre de l'illusion. Le relevé complet de la géographie descriptive de l'*Hist. nat.* (livres III-VI) donne 17 emplois de *infra* : 4 fois comme adverbe, 13 fois comme préposition; et 36 emplois de son corrélatif *supra (super)* : 4 fois comme adverbe et 32 fois comme préposition. Ces chiffres paraîtront sans doute peu considérables si on les juge en regard de l'imposante masse littéraire des quatre livres de Pline. Il me semble certain, cependant, que les données qu'ils représentent suffisent, par leur variété et leur fermeté, à dissiper toute équivoque au sujet des habitudes descriptives de l'auteur de l'*Hist. nat.* [10].

Pline emploie d'abord *infra* pour marquer le rapport des élévations aux terres basses, le point d'attache de la relation étant la ligne supérieure d'habitation des *montani*. Cet usage est, naturellement, tout ce qu'il y a de plus classique. Ainsi l'auteur parle-t-il d'un « col pyrénéen au-dessous duquel sont les Monèses, les Osquidates des montagnes, etc. » (*saltus Pyrenaeus infraque Monesi, Oscidates Montani*, IV, 19, 108). En ce sens, comme Pline le dit lui-même ailleurs, les *plana* s'opposent aux *devexa* : « Au-delà *(ultra)*, les solitudes de la Colchide; sur le côté de ces déserts qui regarde vers les monts Cérauniens [11] habitent les Arménochalybes; puis, on a le pays des Moschiens jusqu'au fleuve Ibère,

[9] A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 49, avec la n. 1. Dans le même sens, J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, p. 41, mais de façon plus tranchée : « On a en effet noté que pour Pline, la particule '*infra*' signifie toujours en 'aval', et que pour les Anciens, ainsi que pour les auteurs du Talmud [« Sa vallée (c'est-à-dire celle de la Judée) va d'Engaddi à Jéricho », *Jérus. Shebi'it* IX, 38[d], 56], la mer Morte prolongeait le Jourdain, si bien qu'Engaddi était 'au bas' du site des Esséniens. Les savants, jusqu'aux découvertes de Qumrân, n'ont pas tenu compte du sens exact de l'expression 'infra hos' et localisaient l'habitat essénien tout près d'Engaddi. »

[10] Pour soutenir ma lecture de la géographie de Pline, je me suis servi d'un matériel cartographique varié, suivant les nécessités de chaque cas auquel il me semblait utile de m'arrêter d'une façon spéciale. Je me suis reporté, en particulier, à l'*Atlas antiquus* de H. Kiepert (Berlin, 5[e] éd., s. d.). C'est, toutefois, au *Westermanns Atlas zur Weltgeschichte* (Berlin, 1956) que j'ai eu le plus ordinairement recours. J'ai toujours eu sous la main, également, le *Lexique de géographie ancienne* de M. Besnier (Paris, 1914).

[11] Les *Ceraunii* de Pline sont les Κεραύνια ὄρη de Strabon, *Géographie*, XI, 4, 1 et 5, 1 : limite nord de l'Albanie, à l'extrémité orientale du Caucase (Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, XI, 269).

affluent du Cyrus, et au-dessous d'eux *(infra eos)*, les Sacasanes, et puis les Macerones jusqu'au fleuve Absarrus. *sic plana aut devexa optinentur* » (VI, 10, 29) [12].

Un autre usage classique du couple *infra-supra* sert à marquer, chez Pline, la relation de l'intérieur aux régions côtières, mais plus souvent, la relation inverse des régions côtières *(in ora, per oram)* à l'intérieur *(intus, introrsus, per continentem introrsus, interiore ambitu, in mediterraneo)*. Un texte comme celui-ci offre un exemple tout à fait clair de la première relation : *infra Eulaeum Elymais est in ora iuncta Persidi* (VI, 27, 136) [13]. Cet autre ne l'est pas moins : *in ora autem infra Thebas Ocalee, Eteonos*, etc. (IV, 7, 26) [14].

Pour *supra*, on n'a que l'embarras du choix. Je me contenterai de citer deux textes, qui se passent l'un et l'autre de longues explications. Pline situe la Lydie par rapport à ses quatre voisines, d'abord de l'ouest et de l'est, puis du nord et du sud. Il écrit : *Lydia autem perfusa flexuosis Maeandri amnis recursibus super Ioniam procedit, Phrygiae ab exortu solis vicina, ad septentrionem Mysiae, meridiana parte Cariam amplectens, Maeonia ante appellata* (V, 29, 110). Pour introduire mon second exemple de cet emploi de *supra (super)*, il suffira de préciser que la *Teuthrania* se trouvait au sud-ouest de la Mysie. Pline écrit, en soulignant d'ailleurs son point de vue : *supra*

[12] Pour ce sens de *infra*, voir également la suite du dernier texte cité : *rursus ab Albaniae confinio tota montium fronte gentes Silvorum ferae et infra Lupeniorum, mox Diduri et Sodi ;* aussi VI, 23, 93. En revanche, je n'ai trouvé aucun emploi certain de *supra* pour caractériser le rapport inverse.

[13] L'*Eulaeus* (aujourd'hui Karoun), fleuve de Susiane formé du *Coprates* et du *Pasatigris*, se jette dans les marécages du delta du Tigre. Il n'est pas sans intérêt de noter, à propos de ce texte, que *infra*, même en parlant d'un fleuve, ne signifie pas nécessairement en aval, comme le prouverait au besoin la précision suivante, qui est de Pline : « La Susiane est séparée de l'Elymaïs par le fleuve Eulaeus » *(ibid.)*. En réalité, le point de vue de l'observateur est déterminé en dernier lieu par *in ora* (comp. IV, 7, 26, cité ci-dessous). Cette remarque me semble pouvoir éclairer, en outre, le texte de VI, 27, 132-133, qui, selon toutes apparences, garde la même perspective : *inter has gentes atque Mesenen Sittacene est, eadem Arbelitis et Palaestine dicta... infra est Susiane, in qua vetus regia Persarum Susa* (noter, 134, *Susa a Persico mari absunt CCL p.*).

[14] J'entends dans le même sens un passage qui, autrement, semblerait incompréhensible : *infra Palmyrae solitudines Telendena regio est (Theleda) dictaeque iam Hierapolis ac Beroea et Chalcis. ultra Palmyram quoque ex solitudinibus his aliquid obtinet Hemesa*, etc. (V, 26, 89). Si l'on tient compte d'une probable superposition de sources (noter la reprise, *ultra Palmyram quoque*), la direction principale peut avoir été, à la base, d'une part, Palmyre-Théléda-Apamée, et d'autre part, Palmyre-Émèse. Dans les deux cas, l'observateur reste tourné vers la mer, et l'emploi de *infra* se justifie sans difficulté avec l'une de ses acceptions normales : de l'intérieur vers les régions côtières, *in ora*. Le reste a dû se raccrocher secondairement, et semble-t-il, d'un autre point de vue (raccordement d'un itinéraire nord-sud avec un itinéraire est-ouest *infra Palmyrae solitudines?*), à cette donnée fondamentale (la route nord-sud : Syrie-Palmyre-Pétra, est mentionnée à VI, 28, 144; ici même, *item Elatium, dimidio propior Petrae quam Damascus*, qui ne peut être qu'une note détachée au petit bonheur de cet itinéraire nord-sud). Le rappel de la mention de Hiérapolis, de Bérée et de Chalcis (V, 23, 81-82) peut être déjà une indication en ce sens (pour confirmer

Aeolida et partem Troadis in mediterraneo est quae vocatur Teuthrania, quam Mysi antiquitus tenuere (v, 30, 125) [15].

Pline s'est arrêté, d'autre part, à esquisser, sinon à tracer, le cours de plusieurs fleuves : l'Ana (Guadiana), III, 1, 6; le Bétis (Guadalquivir), III, 1, 9; le Rhône, III, 4, 33; le Tibre, III, 5, 53-55; le Danube, IV, 12, 79; le Rhin, IV, 15, 101; le Nil, V, 9, 51-59; le Jourdain, V, 15, 71; l'Euphrate V, 24, 83-85; le Méandre, V, 29, 113; le Gange, VI, 18, 65; l'Indus, VI, 20, 71-72, et le Tigre, VI, 27, 127-130, pour ne nommer ici que les plus sonores des célébrités fluviales anciennes. A première vue, on imaginerait volontiers qu'en tant d'occasions offertes *infra* et *supra* aient dû trouver à s'introduire un peu partout pour désigner respectivement l'aval et l'amont de ces grandes artères vitales, le long desquelles s'étageaient

cette interprétation, comp. le point de vue inverse, *polulos eius (Arabiae) a nostro mari usque ad Palmyrenae solitudines diximus*, VI, 28, 143 : ce qui, dans la langue de Pline, s'exprime normalement par *supra*).

[15] Sur cette *Teuthrania*, on pourra voir W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Londres, 1890, p. 146, avec la carte opposée à la p. 104. Pour cette acception de *supra (super)*, on pourra voir encore : III, 5, 59, *dein flumen Aufentum, supra quod Tarracina oppidum* (la côte, faisant un angle très prononcé après *Circei*, obligeait le voyageur allant, par exemple, de Rome à Pouzzoles, à regarder vers l'intérieur du pays aussi longtemps qu'il se dirigeait sur Terracine, qui est pourtant sur la mer; la description de Pline suit la côte et progresse dans cette direction : de là cet emploi de *supra*, à première vue insolite, mais en fait régulier); III, 13, 111, *Castellum Firmanorum et super id colonia Asculum, Piceni nobilissima intus, Novana. in ora Cluana*, etc.; IV, 12, 88, *a Taphris per continentem introrsus tenent Auchetae, apud quos Hypanis oritur, Neuroe, apud quos Borysthenes... super eos Nomades, deinde Anthropophagi... at per oram...;* V, 8, 43, *interiore autem ambitu Africae ad meridiem versus superque Gaetulos, intervenientibus desertis primi omnium Lybies Aegyptii... super eos Aethiopum gentes Nigritae...;* V, 21-22, 79-80, *in promuntorio autem Seleucia libera, Pieria appellata. super eam mons eodem quo alius nomine, Casius;* V, 27, 95, *a latere autem eius (Lycaoniae) super Pamphyliam veniunt Thracum suboles Milyae...;* VI, 7, 21, *a litore Napitas supraque Essedonas...;* VI, 13, 39, *supra maritima eius (Albaniae) Udinorumque gentem Sarmatae...;* VI, 17, 64, *gente Calingae mari proximi et supra Mandaei...;* VI, 26, 118, *iunguntur his Arabes introrsus Eldamari, supra quos ad Pallacontam flumen Bura oppidum...; item Suae in rupibus. supra Silicas Sitrae, per quos Lycus ex Armenia fertur;* VI, 27, 131, *ad eam (Parapotamiam) pervenit Zagreus mons, ex Armenia inter Medos Adiabenosque veniens supra Paraetacenen et Persida;* VI, 27, 133-134, *Susianis ad orientem versus iunguntur Oxii latrones et Mizaeorum XL populi, liberae feritatis. supra eos parent Parthis Mardi et Saitae ii qui praetenduntur supra Elymaida, quam Persidi in ora iunximus... Susianis ab oriente proximi sunt Cossiaei, supra Cossiaeos ad septentrionem Massabatene sub monte Cambalido, qui est Caucasi ramus...;* VI, 30, 194, *regio supra Sirbitum, ubi desinunt montes, traditur a quibusdam habere maritimos Aethiopas... ab ea vero parte Nili, quae supra Syrtes Maiores oceanumque meridianum protendatur, Dalion Vacathos esse dicit.* C'est à ce groupe de textes qu'on peut le mieux rattacher le cas spécial de l'Irlande : *super eam (Britanniam insulam) haec sita* (IV, 16, 103). L'observateur se place évidemment au point de vue de l'Europe et regarde, entre le nord et le couchant, vers l'infini de cet océan circulaire dont Pline pensait, avec la plupart de ses contemporains, qu'il encerclait toutes les terres habitées (II, 66-69, 166-175; 112, 242, avec les notes de J. Beaujeu, dans l'édition « Les Belles-Lettres », II, pp. 228-231; on pourra se reporter, pour une vision plus concrète des choses, à la carte que H. L. Jones a placée en tête de la *Géographie* de Strabon, dans l'édition de la « Loeb Classical Library », Londres, 1917; la représentation de Pline ne devait pas en différer sensiblement; comp., pour leur grand devancier Ératosthène, l'essai de reconstitution du *Westermanns Atlas zur Weltgeschichte*, p. 22, VI).

d'innombrables habitats humains. Personne n'ignore, du reste, que cet emploi est classique [16].

Or, en fait, *infra* ne se rencontre qu'une seule fois, dans la description d'un fleuve, pour désigner l'aval. A tout seigneur, tout honneur : il s'agit du Tibre. Voici donc ce texte, dont l'isolement causera sans doute quelque déception, mais dans lequel aussi, avec un peu de recul, on ne laisse pas de voir passer avec plaisir toute l'admiration du Romain pour l'une des illustrations de la capitale de l'Empire : *infra Arretinum Clanim* (c'est-à-dire en aval du confluent du *Clanis* et du Tibre) [17] *duobus et quadraginta fluviis auctus, praecipuis autem Nare et Aniene, qui et ipse navigabilis Latium includit a tergo, nec minus tamen aquis ac tot fontibus in urbem perductis, et ideo quamlibet magnarum navium ex Italo mari capax, rerum in toto orbe nascentium mercator placidissimus, pluribus prope solus quam ceteri in omnibus terris amnes accolitur aspiciturque villis* (III, 5, 54).

Il faut ajouter, toutefois, que *infra* se rencontre, incidemment, avec le même sens, dans un autre passage, où Pline, après avoir indiqué trois villes de la Characène, prend occasion de la mention de Forat pour introduire un tronçon d'itinéraire fluvial, vraisemblablement découpé dans une nouvelle source. « De Forat, écrit-il, on remonte par eau jusqu'à Charax, distante de douze mille pas, à la faveur de la marée. » Il ajoute ensuite, dans la direction contraire : *e Parthico autem regno navigantibus vicus Teredon. infra confluentem Euphratis et Tigris laeva fluminis Chaldaei optinent, dextra Nomades Scenitae* (VI, 28, 145).

Quant à *supra*, il n'est pas plus favorisé, pour désigner l'amont, que son corrélatif *infra* ne l'est pour indiquer l'aval. Je ne vois, en effet, qu'un endroit où ce sens précis paraît assuré. Pline, décrivant la Pannonie, entasse, comme il lui arrive si souvent, peuples, villes, fleuves et rivières. Il écrit : « De là (c'est-à-dire de Sirmium, sur la Save), à quarante-cinq mille pas, Taurunum, où la Save se jette dans le Danube. » Puis, retournant son point de vue de l'aval à l'amont, il ajoute à sa nomenclature deux affluents de la Save elle-même : *supra influunt Valdasus, Urpanus, et ipsi non ignobiles* (III, 25, 148).

Il convient, cependant, de joindre à ce dernier sens de *infra* et de *supra* ce qui en est peut-être, en définitive, un emploi élargi. Pline se sert, en effet, de *infra* et de *supra* pour fixer les rapports de divers éléments de sa description, lorsque celle-ci concerne, non plus tant les fleuves eux-mêmes, ou leurs abords immédiats *(ripae)*, que, d'une façon

[16] Il correspond au grec κατὰ et ἀνὰ τὸν ποταμόν.

[17] Le *Clanis* (aujourd'hui Chiana) traversait tout l'*Arretinum* avant de se jeter dans le Tibre, au sud-est de *Volsinii Veteres* (Orvieto).

générale, les vallées dominées par leur cours [18]. Mais, à ce sujet, deux remarques s'imposent. D'abord, le fait est limité à des cas exceptionnels : vallées du Nil et de l'Indus, et peut-être aussi de la Mésopotamie. D'autre part, comme les fleuves qui forment les artères principales de ces vallées se jettent directement dans la mer (*Internum mare* pour le Nil, *Erythraeum mare* pour l'Euphrate, le Tigre et l'Indus), il est évident, de toutes façons, que le sens de en aval et en amont pour *infra* et *supra* respectivement, s'il s'y trouve, et chaque fois qu'il s'y trouve, coïncide, en réalité, avec celui, plus général, de *in ora* et de *in mediterraneo*. Or, c'est cette dernière acception qui correspond au mouvement le plus habituel de la description de Pline [19]. Il est donc permis d'hésiter, en l'un ou l'autre cas, entre un point de vue plus restreint, pris du fleuve, et une perspective plus englobante, prise de la mer.

La physionomie de l'Égypte, dominée plus qu'aucune autre par son artère fluviale, fournit assez naturellement les exemples les plus nets de cet emploi particulier du couple *infra-supra*. Ces exemples se réduisent d'ailleurs à deux : *Tentyris* (Dendérah), *infra quod Abydus...* (et noter la précision) *VII. D p. in Libyam remotum a flumine* (v, 9, 60); *Elephantis insula intra novissimum catarracten IIII p. et supra Syenen XVI habitatur...* (v, 9, 59).

En revanche, le passage suivant, où il s'agit de l'Indus, et qui offre deux emplois de *infra*, me semble laisser la porte toute grande ouverte à l'alternative. Pline vient de donner sa description de l'Indus lui-même, depuis sa source jusqu'à son embouchure (vi, 20, 71-72). Il passe ensuite à l'énumération des peuples dont Mégasthène, son principal informateur, lui révèle la présence entre l'Indus et la Jomane (Jumna), affluent du cours supérieur et moyen du Gange : « Nations montagnardes entre l'Indus et la Jomane : les Césiens, les Cétriboniens, habitant les forêts, puis les Mégalles... *hos Indus includit montium corona circumdatos et solitudinibus. DCXXV infra solitudines* : les Dares, les Sures, puis, de nouveau, des déserts sur cent quatre-vingt-sept mille pas... *infra deserta haec*, les Malthécores, les Singiens, ... tous peuples montagnards, qui, étendus sans interruption sur la côte de l'Océan (noter : *oceani 'in' ora*), vivent indépendants, sans rois, et possèdent de nombreuses villes sur les escarpements des montagnes » (vi, 20, 73-74) [20].

[18] Comp. le français « pays d'aval » et « pays d'amont ».

[19] Des textes comme ceux-ci sont tout à fait typiques de sa manière : *primi in ora Bastuli, post eos quo dicetur ordine intus recedentes Mentesani, Oretani*, etc. (iii, 3, 19); *peracta est interior ora ac loca amnesque, accolae; nunc reddatur ingens in mediterraneo situs*, etc. (vi, 8, 23).

[20] Sur les *Caesi*, les *Caetriboni*, etc., on n'en sait guère plus que ce que le lecteur peut en

Enfin, *infra*, employé adverbialement, se réfère une fois à une direction générale vers le sud : *ex adverso eius situs* (l'embouchure du Rhin) *Britannia insula, clara Graecis nostrisque monumentis, inter septentrionem et occidentem iacet... super eam haec (Hibernia) sita abest brevissimo transitu a Silurum gente* $\overline{XXX}$. *reliquarum (insularum) nulla* $\overline{CXXV}$ *amplior circuitu proditur. sunt autem XL Orcades, modicis inter se discretae spatiis, VII Haemodae, XXX Hebudes et inter Hiberniam ac Britanniam Mona, Monapia... infra vero Samnis et Axanthos...* (IV, 16, 102-103). Les deux îles de Samnis et d'Axanthos ne semblent pas jusqu'ici avoir été identifiées avec certitude par les géographes [21]. Mais comme la direction générale de la description de Pline est assurée, d'un côté, par la ligne Orcades-Hémodes-Hébudes (au nord), et de l'autre, par la mention de Mona et de Monapia *inter Hiberniam ac Britanniam*, il n'y a pas de doute qu'il faille chercher Samnis et Axanthos quelque part vers le sud. En réalité, la description se développe en sens inverse de la ligne suivie, vers la fin du IVe siècle avant notre ère, par le navigateur Pythéas le Massiliote, cité ici même, en compagnie d'Isidore de Charax, dont l'œuvre précéda d'une cinquantaine d'années celle de Pline. Concrètement, *infra* indique donc ici le sud, l'axe est-ouest de la « terre » (*pars nostra terrarum, de qua memoro*, II, 112, 242) allant des bouches du Gange à Gadès, et la Bretagne étant située, dans la « mer extérieure » (II, 67, 167-170), *inter septentrionem et occidentem*. Il importe de remarquer, cependant, qu'il s'agit ici de navigation maritime, où, naturellement, les points de repère ne sont plus fixés de la même façon que dans la description terrestre [22].

Si l'on ne songe qu'aux pures données lexicographiques, on trouvera que cette analyse de l'emploi de *infra* et de *supra*, chez Pline, n'apporte rien qui ne soit déjà parfaitement familier. C'est bien,

apprendre ici. Dans le même sens, avec *super*, VI, 20, 77-78, *hinc deinde accolunt Indum, adverso eo scandente demonstratione, Mathoae... montani super hos Caucaso subiecti Sosacadae, Sondrae transgressisque Indum et cum eo decurrentibus Samarabiae*, etc.; comp., pour la Mésopotamie, VI, 26, 118, déjà cité.

[21] Pour Axanthos, voir PAULY-WISSOWA, *Realencycl.*, II, 2624 s.

[22] Les deux autres textes apportés par les lexiques pour appuyer ce sens de *infra* concernent également la navigation maritime. CICÉRON, *Flacc.*, XIV, 32 : « Peut-on, dans ces circonstances, nier un fait dont toute l'Asie est témoin : que cette flotte a été divisée en deux escadres dont l'une tenait la mer au nord d'Éphèse *(supra Ephesum)* et l'autre au sud *(infra Ephesum)* » (trad. Boulanger, éd. « Les Belles-Lettres », XII, p. 99). CÉSAR, *Bell. Gall.*, IV, 36 : « Profitant d'un vent favorable, il leva l'ancre peu après minuit (il s'agit du retour en Gaule après une première expédition en Bretagne); sa flotte atteignit intacte le continent; mais deux navires de transport ne purent toucher aux mêmes ports que les autres, et furent poussés un peu plus bas *(paulo infra delatae sunt)* » (trad. Constans, éd. « Les Belles-Lettres », I, p. 121).

du reste, ce qui était supposé dès le point de départ. Mais ce qu'on ne pouvait prudemment imaginer avant d'avoir vu de ses yeux, ce sont les habitudes littéraires auxquelles les divers emplois de la corrélation *infra-supra* se trouvent liés dans la description géographique de Pline. A cet égard, les résultats de l'analyse qui précède méritent d'être recueillis. Sur quelques points essentiels, qui concernent notre propos, ils sont décisifs.

Il est d'abord évident que *infra*, chez Pline, ne signifie pas « toujours » en aval, comme on l'a prétendu, en se référant à une mystérieuse autorité que je regrette de n'avoir pas eue sous la main [23]. Ce sens est exceptionnel dans la description des fleuves. Il ne l'est pas moins dans la description des vallées fluviales, où il rejoint d'ailleurs la corrélation plus ordinaire *in mediterraneo-in ora.*

On ne peut davantage présumer, comme certains semblent en être venus à le croire, que *infra* puisse par lui-même désigner le sud [24]. Ce sens ne se rencontre qu'une fois dans toute la géographie descriptive de Pline, et en cet unique exemple, il se rapporte à la navigation maritime, comme chacun peut en juger par le contexte [25]. Pour introduire ailleurs ce sens particulier, il est nécessaire d'en donner des indices proportionnellement sérieux. Car, en règle générale, chez Pline, comme d'ailleurs dans le latin classique, la corrélation *infra-supra* est aussi indifférente au sud qu'elle peut l'être au nord, à l'est et à l'ouest [26].

La prédominance très nette de la perspective *in ora-in mediterraneo*

[23] J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, p. 41 : « On a en effet noté que, pour Pline, la particule '*infra*' signifie toujours 'en aval' ».

[24] Entre autres, avec des nuances dans les formules et dans l'affirmation, C. T. Fritsch, *The Qumrân Community. Its History and Scrolls*, New York, 1956, p. 91; F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1956 : « Cet argument (géographique apporté en faveur de l'identification de Qumrân et des Esséniens) suppose qu'on entende 'au-dessous', non d'une situation plus basse par rapport au niveau de la mer, mais pour dire plus au sud, comme sur une carte normalement orientée » (p. 119; comp. p. 46); F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, New York, 1958, p. 40; aussi, naturellement, A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 106, n. 3, qui a lancé l'hypothèse. Il faut noter, toutefois, que l'auteur a modifié son explication par la suite : *infra* ne signifierait plus directement « vers le sud », mais « en aval », et par ce détour, dans le cas concret de la vallée du Jourdain prolongée par le bassin de la mer Morte, « vers le sud » (*Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 49, n. 1).

[25] « Navigation estimée », où l'on fait le point en relation avec des éléments connus de la côte, distincte de la « navigation observée », où la route est fixée par l'observation des astres.

[26] Ainsi, par exemple, J. Beaujeu a-t-il traduit *supra* par « au sud », II, 75, 183 (éd. « Les Belles-Lettres », II, p. 80) : ce qui, il va sans dire, est géographiquement exact (Syène par rapport à Alexandrie). Il est à prévoir, cependant, que cette liberté de préciser *infra* et *supra* par les points cardinaux, si elle est maintenue, entraînera plus d'un problème épineux dans la traduction des livres III-VI de l'*Hist. nat.*

dans les descriptions de Pline, même en dehors de l'emploi relativement restreint de *infra* et de *supra*, empêche, d'autre part, d'écarter par prétérition, comme c'est maintenant l'habitude parmi les qumranistes, le sens le plus normal : « au-dessous » et « au-dessus », c'est-à-dire, de l'intérieur vers la côte et de la côte vers l'intérieur, pour *infra* et *supra* respectivement. C'est ce sens, au contraire, qu'il convient de supposer en premier lieu. La présomption est en sa faveur. Des indices positifs sont nécessaires pour qu'il soit permis de s'en écarter.

Ces observations, il me semble, tracent en partie la voie à une lecture correcte de la brève description que Pline nous a laissée du pays palestinien. La notice sur les Esséniens vient en son lieu dans cette description. On ne saurait l'en isoler aussi totalement qu'on le fait d'ordinaire. Comme on aura bientôt l'occasion de le constater, maints détails généralement laissés pour compte ne sont pas sans intérêt pour notre propos.

Pline présente d'abord une double division territoriale de la Syrie (v, 12, 66-67). La première, gonflée d'éléments adventices, prend son départ au sud, aux confins de l'Arabie, englobe toute la bande côtière jusqu'à la Phénicie *(Syria litus occupat)*, oblique ensuite vers l'est pour rejoindre la Damascène *(qua recedit intus Damascena)*, incline vers la Mésopotamie au sud, remonte vers le nord pour situer au passage la Sophène, la Commagène, l'Adiabène et l'Assyrie, et revient finalement sur la côte à la hauteur d'Antioche [27]. La seconde, qui emprunte à de nouvelles sources *(qui subtilius dividunt)*, donne tout le littoral à la Phénicie, qui devient ainsi l'*ora maritima Syriae*, puis, elle énumère, en reprenant au sud, et sans plus de précisions, l'Idumée, la Judée, la Phénicie et la Syrie.

Toujours dans le même sens, la description passe ensuite à l'itinéraire de Péluse à Césarée, non sans introduire, à l'occasion, deux nouvelles subdivisions territoriales : la « Palestine » *ab emersu Sirbonis lacus*, et la Samarie, *regio per oram* (v, 12-13, 68-69). Dans ce fragment de « guide », on n'est pas étonné de voir les villes se distribuer de gauche et de droite *(intus)*, ni non plus, ici ou là, une note de voyageur, un souvenir d'histoire, une légende de fondation, une curiosité touristique, venir souligner à point, par une brève évocation, l'intérêt particulier de certains lieux. Sans insister sur le fait qu'Anthédon soit rejetée à l'intérieur et que Gaza lui soit en conséquence substituée sur la mer

[27] Sur cette *Syria*, qui conserve le souvenir de l'ancien domaine assyrien, et qui est donc une désignation politique plutôt qu'ethnique, voir F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 310.

(in nostro mari Gaza, 65*)*, on est plus surpris de voir le Garizim lui-même se dresser dans la plaine de Philistie, apparemment non loin de la route. Th. Reinach explique cette bévue par le peu de soin avec lequel l'auteur aurait compilé ses fiches [28]. C'est possible. Mais n'est-il pas plus vraisemblable de penser que l' « itinéraire » auquel remonte cette indication signalait originellement que, de la côte, quelque part à l'entrée de la Samarie *(regio per oram)*, on pouvait apercevoir au loin le Garizim, vers l'intérieur [29]? De toutes manières, négligence du compilateur ou corruption de l' « itinéraire » primitif, il est presque aussi malaisé d'imaginer, dans un cas comme dans l'autre, que la méprise ait été seulement possible si Pline s'était fait auparavant sur les lieux une idée claire du littoral palestinien. L'impression n'est pas différente, lorsqu'on surprend l'auteur alignant tranquillement Gamala sur Néapolis et Sébaste « à l'intérieur de la Samarie [30] ».

La description revient ensuite aux divisions territoriales, auxquelles une vague formule de transition accole une liste des toparchies de la Judée, celles de la Pérée et de la Galilée ne recevant, par contre, aucune mention (v, 14, 70) [31]. Le point de vue est pris de la côte, qui commande, à vrai dire, toute la représentation que Pline s'est faite de l'ensemble du pays. Nous avons déjà fait remarquer, du reste, que ce procédé descriptif : *in ora-intus* ou *in mediterraneo*, qui s'imposait assez par lui-même, répondait, chez l'auteur, à une habitude fermement établie. Dans ces conditions, l'image d'une Judée située « au-dessus de l'Idumée et de la Samarie » *(supra Idumaeam et Samariam Iudaea longe lateque funditur)* demeure donc naturelle, si l'on veut bien faire la part des approximations, et si l'on se souvient, en particulier, que la Samarie, précédemment introduite après la mention de Gaza et d'Anthédon, a été alors qualifiée de *regio per oram.*

En revanche, il est plus difficile de s'expliquer que la Pérée, « séparée du reste de la Judée par le Jourdain » *(a ceteris Iudaeis Iordane amne discreta)*, puisse confiner ensuite, non seulement à l'Arabie, mais à l'Égypte! Ce rapprochement inattendu de l'Égypte et de la Pérée est évidemment, en soi, une erreur, et il faut convenir qu'elle est de taille. On ne peut, cependant, tout de suite prendre prétexte de son énormité

[28] *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895, p. 268, n. 3.

[29] Une indication semblable dans l' « itinéraire » (?) suivi par Strabon, *Géographie*, xvi, 2, 28 : ce document prétendait que de Joppé on pouvait apercevoir Jérusalem!

[30] Derrière ce rapprochement insolite, ne faudrait-il pas voir, en fait, un lambeau du raccordement routier de la Samarie intérieure avec la Damascène par Scythopolis, Hippo et Gamala?

[31] Sur les toparchies de la Judée propre, de la Pérée, de la Samarie et de la Galilée, voir A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937, pp. 274-276; sur celles de la Judée plus spécialement, F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, pp. 152 s.

pour l'écarter d'un revers de main [32]. Il faut d'abord voir si cette erreur ne s'accorde pas, en fait, avec une certaine représentation générale des lieux, qui aurait été celle de Pline, ou plutôt, avant lui déjà, celle de ses sources. Nous reviendrons sur ce point dans un instant.

Pline semble avoir disposé, d'autre part, d'un petit nombre de données solides sur le Jourdain lui-même, plus particulièrement sur son cours supérieur, jusqu'au lac de Tibériade (v, 15, 71). Le fleuve prend sa source à Panéas (Césarée). Il est agréable. Son cours sinueux donne l'impression qu'il va chercher les habitants de ses bords et qu'il n'accepte qu'à contre-cœur d'aller mêler ses eaux réputées à la pestilence du lac Asphaltite. Les mesures données par Pline au lac de *Genesara* sont à peu de chose près exactes, bien que les villes signalées sur son pourtour ne soient que pour moitié assignées à leur site réel. Julias va rejoindre Hippo à l'est, tandis que Tarichées est située au sud.

Mais si le lac de Tibériade n'était pas inconnu des chorographes antérieurs à Pline, le lac Asphaltite possédait, de son côté, et depuis longtemps, une véritable légende. Ses eaux pestilentielles détruisaient toute vie, aucun corps ne s'y enfonçait, et surtout le lac faisait jaillir de son sein le mystérieux bitume, que les habitants de ses bords, au dire de Strabon, versés dans les sciences occultes, traitaient par des incantations, pour ne rien dire d'autres procédés moins hautement « spirituels [33] ». La géographie de la région a eu également ses ouï-dire, sinon sa légende, et de toutes manières, ses à-peu-près, qui pouvaient parfois dépasser de beaucoup le domaine des nuances permises. On ne peut donc présumer, avant tout examen, que les sources dont Pline s'est inspiré pour sa description du lac Asphaltite aient été de la même provenance et de la même qualité que celles dont il paraît s'être servi pour sa description du cours supérieur du Jourdain.

Qu'on en juge. Après avoir dûment récité ce que la « renommée » *(fama)* avait répandu, depuis le IVe siècle tout au moins, sur les eaux « prodigieuses » de la mer Morte [34], il ajoute ceci, qui se donne pour des mesures relativement exactes : « (Le lac Asphaltite) s'étend en longueur sur plus de cent mille pas; sa largeur maxima est de soixante-quinze mille pas et sa largeur minima de six mille » (v, 16,

[32] Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 270, n. 1 : « Ce mot (l'Égypte) est de trop ». Un tel jugement, à coup sûr, ne demande pas un grand effort d'imagination. Est-il juste?

[33] Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 42, qui reproduit, en partie, Posidonius; déjà Aristote, *Météorologiques*, II, 3 (359a, 16-22); aussi Pline, *Hist. nat.*, II, 106, 226, avec la note de J. Beaujeu *in loc.* (éd. « Les Belles-Lettres », II, p. 258).

[34] La première mention du lac Asphaltite se présente, chez Pline, au milieu d'un déballage hétéroclite de *miracula* des eaux (II, 104-107, 224-234).

72)[35]. A coup sûr, cela fait sensiblement plus d'eau que n'en ont supposé ceux qui, autour de Qumrân, ont cru discerner dans la tête de Pline des images toutes proches de celles de nos atlas! Pour être plus précis, les mesures offertes par le géographe latin représentent environ deux fois la longueur et sept fois la plus grande largeur réelles de la mer Morte (148 km contre 76, et 111 km contre 15,7 respectivement, le pas romain étant estimé à 1,48 m).

Il va sans dire, après cela, que la forme du lac Asphaltite, tel qu'il est décrit par Pline, s'écarte dans les mêmes proportions de la forme véritable. Plus déroutant encore, des indices convergents donnent à croire que le grand axe de la nappe ovale ainsi représentée, déviée de sa direction nord-sud, inclinait fortement vers l'ouest. L'inclinaison devait même être assez prononcée pour amener l'extrémité inférieure du lac Asphaltite en vue de la frontière d'Égypte.

Je ne vois pas d'autre explication, en effet, au triple fait que Pline ait donné la Pérée comme *Aegypto proxima* (v, 14, 70), qu'il ait placé Machéronte et Callirhoé au sud du lac Asphaltite (*a meridie Machaerus, eodem latere Callirhoë*, v, 16, 72), et qu'en partant de la côte il ait enfin situé la Judée, non seulement « au-dessus » de la Samarie, mais encore « au-dessus » de l'Idumée (*supra Idumaeam et Samariam Iudaea*, v, 14, 70). Certes, en soi, l'une ou l'autre de ces données pourrait se réduire à la plus banale inadvertance de la part d'un compilateur embrouillé dans ses papiers. Mais la concordance des trois éléments interdit de recourir trop vite à cette solution de première vue.

Il serait, du reste, encore permis d'hésiter si une semblable représentation des choses ne se rencontrait nulle part ailleurs à l'époque. Mais une telle représentation a bel et bien existé au temps de Pline, puisqu'on la retrouve chez Strabon, qui lui-même ne l'avait probablement pas tirée de son esprit. « L'extrémité occidentale de la Judée, écrit-il, dans la direction du mont Casios (τῆς δ' Ἰουδαίας τὰ μὲν ἑσπέρια ἄκρα τὰ πρὸς τῷ Κασίῳ), est occupée par les Iduméens et le lac...[36]. Vers la mer (πρὸς θαλάττῃ), le lac Sirbonis (= Asphaltite) occupe la plus grande partie de la région, qu'il se partage avec le territoire

[35] L'apparat de Jan-Mayhoff ne signale aucune variante dans les manuscrits de base, mais seulement $\overline{XXV}$ pour $\overline{LXXV}$ chez les éditeurs antérieurs à Jan (sur la valeur de l'édition Jan-Mayhoff, voir le jugement nuancé de A. Ernout, en tête de l'édition « Les Belles-Lettres », Paris, 1950, I, pp. 34 s.).

[36] Dans la description de Strabon, ce lac porte le nom du Sirbonis (au pied du mont Casios, à la frontière d'Égypte, non loin de la côte méditerranéenne). Mais il est clair par le contexte, comme tout le monde l'a reconnu d'ailleurs, que sous ce nom le géographe entend parler de la mer Morte.

adjacent jusqu'à Jérusalem [37]. » Th. Reinach a jugé avec sévérité cette confusion du Sirbonis reporté sur l'Asphaltite [38]. Mais Strabon n'avait-il pas une demi-excuse si, comme il semble clair, la représentation des lieux que lui offraient ses sources mettait en réalité le lac Asphaltite en vue de la frontière d'Égypte, près de laquelle, de fait, s'étendait, vers l'ouest, le lac Sirbonis? Pline n'a pas commis la même erreur. Mais il y a toute apparence qu'il a partagé avec Strabon une certaine vue des lieux qui pouvait y conduire.

Quoi qu'il en soit de ce point, l'analyse qui précède montre assez qu'il est impossible de lire la notice de Pline sur les Esséniens avec notre propre vision de la vallée du Jourdain et du bassin de la mer Morte. En tout cela, du reste, il ne s'agit pas de savoir si Pline s'est trompé : il s'agit, d'après son texte, de tenter de comprendre ce qu'il a lui-même compris, sans rester en deçà de ce qu'il manifeste qu'il a connu, mais sans aller non plus au-delà.

La grande dépression du fossé jordanien est pour nous une unité géographique précise. Pline a consacré quelques lignes au Jourdain lui-même. Ces lignes ne sont ni meilleures ni pires que la moyenne de celles qu'il a consenties à d'autres fleuves, dont l'importance et le renom appelaient un certain traitement de faveur, parmi la foule des *ignobiles*. Encore serait-on en droit d'ajouter que la rhétorique y est plus sensible que l'observation.

Quant à la vallée du Jourdain, pourtant si remarquable, elle n'a pas retenu son attention d'une façon particulière. L'unique mention qu'on en aperçoive dans sa géographie se présente d'une manière tout à fait incidente, au détour d'une phrase, pour introduire la description du lac de Tibériade : *ubi prima convallium fuit occasio* (v, 15, 71). Les palmeraies célèbres de Jéricho amènent ailleurs une allusion tout aussi fugace (XIII, 9, 44). Sans doute, malgré tout, n'en faut-il pas davantage pour nous assurer que Pline connaissait l'existence de quelque chose comme une vallée du Jourdain. Mais le silence qu'il observe sur ses particularités, joint à l'état général de sa description du pays et à l'appui constant qu'il demande à ses sources, ne permet pas d'ajouter à

[37] STRABON, *Géographie*, XVI, 2, 34; comp. 42, où il est précisé que le lac Sirbonis s'étend sur une longueur d'un peu plus de deux cents stades sur la côte. Mais, cette fois, les données relatives au véritable Sirbonis ont pu influer sur la description de l'Asphaltite (voir PAULY-WISSOWA, *Realencycl.*, IIIA[1], 287; aussi J. CLÉDAT, *Notes sur l'isthme de Suez*, dans *Ann. du Serv. des Ant. de l'Ég.*, X, 1909, p. 214).

[38] « Strabon a confondu de la manière la plus inexcusable le lac Sirbonis, qu'il avait probablement aperçu en longeant la côte, et le lac Asphaltite dont il n'avait qu'entendu parler » (*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 107, n. 1).

cette donnée élémentaire beaucoup plus que des lignes et des images incertaines.

A l'examen, on est bien forcé de reconnaître, d'autre part, que la description du lac Asphaltite sent l'huile de la lampe romaine plus encore que les exhalaisons de la mer Morte. Dans les termes de Pline, tout suggère, en effet, l'habituel recours aux auteurs que cet esprit curieux s'affairait à compulser inlassablement. L'absence de contact est flagrante. Une énorme dilatation latérale repousse graduellement jusque par-delà la ligne d'horizon les âpres rochers où s'encaisse le lac Asphaltite [39]. Une déviation très prononcée du grand axe de celui-ci fait tourner tout le paysage du sud vers l'ouest. Par suite de ces deux modifications profondes, le raccordement de la vallée du Jourdain *(convalles)* avec le bassin de la mer Morte perd à son tour tout aspect reconnaissable [40].

Dans ces conditions, une première conclusion négative me paraît certaine. C'est qu'on ne saurait prudemment interpréter la notice de Pline sur les Esséniens en supposant, chez l'auteur, pour l'ensemble de la région, une image voisine de celle que reproduisent nos cartes. Pline n'est pas du nombre de ces « anciens » aux yeux de qui le prolongement nord-sud de la vallée du Jourdain par l'échancrure du bassin de la mer Morte offrait des lignes fermes et définies [41]. En conséquence, nous ne saurions, sans anachronisme, imaginer l'auteur de l'*Hist. nat.* distribuant les sites depuis l'établissement essénien au nord jusqu'à Masada au sud, sur une ligne en gros parallèle au cours du Jourdain, dont l' « aval » aurait commandé la description du géographe, même au-delà de son embouchure [42]. Ou alors, nous nous donnons, à notre insu, précisément ce qu'il s'agit de démontrer.

[39] Seules évocations de ces grandes tables rocheuses : à l'est *Peraea, asperis dispersa montibus* (v, 14, 70); à l'ouest, *Masada castellum in rupe* (73).

[40] Je n'ignore pas l'hypothèse qui veut que Pline se soit trouvé en Judée lors de la première révolte, avec la fonction de sous-procurateur du chef d'état-major général, Tiberius Julius Alexander. Le principal appui de cette hypothèse est une inscription grecque d'Aradus, mutilée, dont Th. Mommsen a proposé une restitution (texte dans Dittenberger, *Or. Gr. inscr. sel.*, n. 586). Si séduisante que soit cette restitution, elle n'a cependant pas été admise par tous (voir la revue et la discussion des opinions (1951), dans Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, XXI[1], 277-280; plus brièvement, J. Beaujeu, dans *Hist. nat.*, éd. « Les Belles-Lettres », Paris, 1950, I, pp. 9-11). Pour ma part, s'il m'était permis de dire un mot dans ce débat, ce serait pour avouer simplement mon impuissance à réconcilier l'hypothèse de ce séjour de Pline en Judée avec ce que révèle un examen détaillé de sa description du pays, à supposer que celle-ci soit postérieure à celui-là.

[41] « ... pour les Anciens, ainsi que pour les auteurs du Talmud, la mer Morte prolongeait le Jourdain, si bien qu'Engaddi était 'au bas' du site des Esséniens » (J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, p. 41).

[42] « Pline, en mentionnant successivement sur la rive occidentale de la mer Morte d'abord le site des Esséniens, puis Engaddi, enfin Masada, descend du nord au sud, dans le sens même

A défaut d'un appui délimité avec précision sur le terrain, il reste donc à retourner au texte de l'auteur, en essayant de le comprendre dans le cadre mieux connu, et plus solide, de ses habitudes descriptives et de son emploi de la corrélation *infra-supra.*

Or, il semble que, sur ce point, aucun doute sérieux ne soit permis. On l'a vu, il n'y a, dans toute la géographie de Pline, qu'un seul passage où *infra* désigne le sud (IV, 16, 103). Mais, alors, la description prend son point de vue d'une circumnavigation de la Bretagne, et cet emploi de *infra* est sans ambiguïté lorsqu'il s'agit de positions ou de mouvements relatifs aux choses de la mer. Ce n'est certainement pas le cas de la description du lac Asphaltite. D'autre part, l'emploi de *infra* pour désigner l'aval des fleuves est exceptionnel chez Pline (III, 5, 54; VI, 28, 145). Il ne l'est guère moins, si toutefois l'on juge qu'il s'y trouve, pour préciser, dans la même direction, les rapports de divers éléments géographiques appartenant aux vallées fluviales (en particulier, V, 9, 60). Quant à l'emploi encore plus élargi de *infra* pour déterminer les relations d'éléments géographiques situés au-delà de l'embouchure des fleuves, avec le sens d'en aval, il a été postulé dans le cas de Qumrân, mais il est sans exemple dans la géographie de Pline, et, je le crains, partout ailleurs dans la latinité.

En fait, le lac Asphaltite est décrit par les points cardinaux, comme l'avait été précédemment le lac de Tibériade, « traversé » par le Jourdain, mais nullement confondu avec lui [43]. Il a donc ses *latera*, comme tout ce qui a *frons* et *tergum* (îles, collines, etc.), et il a son *litus*, en quoi il s'assimile à la mer, seule néanmoins à posséder une *ora* [44].

C'est dans le cadre de ces données qu'il faut lire, finalement, le *infra hos* qui suit la notice sur les Esséniens. Or, en présence du *litus* d'un lac comme de l'*ora* de la mer, *infra* ne peut avoir, chez Pline, qu'une seule signification : celle d'au-dessous, en supposant un observateur qui « descend », ou qui regarde, de l'intérieur *(intus, in mediterraneo)* vers ce qui est *in ora*, ou *in litore.* Comme, d'autre part, les significations rivales (*infra* : en aval, au sud) se trouvent écartées par ailleurs, il n'y a pas lieu de s'éloigner ici du sens normal et obvie de la description. Les Esséniens de Pline avaient donc leurs attaches,

où coule le Jourdain » (A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 49).

[43] Pline donne ailleurs toute une série de ces lacs « traversés » par le cours d'un fleuve *(transitu hospitali!)* : le phénomène mérite même, à ses yeux, d'être classé parmi les *miracula* des eaux (II, 106, 224).

[44] Je m'excuse de ces précisions élémentaires, qui sentent la classe de latin. Elles ne seraient que pédantes, si une certaine fluidité de l'usage français, en cette matière, ne me faisait craindre ici de nouveau l'effet de la moindre imprécision des termes. C'est, du reste, le seul moyen de donner tout son relief à la description de Pline.

non avec Qumrân, mais avec les hauteurs dominant Engaddi. Telle était l'interprétation généralement adoptée avant la découverte de la Communauté de l'alliance. A mon avis, c'était la bonne.

Au reste, c'est cette interprétation qui peut avant toute autre réclamer pour elle l'appui de Dion de Pruse. Au témoignage de Synésius de Cyrène, Dion aurait, en effet, loué quelque part les Esséniens : « toute une ville heureuse, située près de l'onde morte, au cœur de la Palestine, non loin de Sodome [45] ». La « géographie » de Dion Chrysostome ne nous est pas connue. Mais on peut présumer que, pour lui comme pour nous, Sodome était plus près d'Engaddi que de Qumrân! C'est, au fond, la donnée de Pline, avec une moindre précision. Il est donc suffisamment assuré que la « cité » essénienne de l'orateur philosophe n'était rien d'autre, en réalité, que la palmeraie d'Engaddi, promue au plus enviable rang urbain par le mirage d'une contrée légendaire, et par ce qui fut sans doute, pour une part, une juste réputation des sages qui l'habitaient.

Cette conclusion n'enlève rien à Qumrân. Mais elle ôte aux études qumraniennes la liberté de s'autoriser de Pline et de Dion Chrysostome pour opérer une fusion générale des sources où l'essénisme est nommé et de celles où l'on pense maintenant le reconnaître. Dans la même mesure, elle prive aussi les études qumraniennes du droit de supposer que la Communauté de l'alliance, comme telle, avait effectivement attiré l'attention de l'époque au-delà des frontières immédiates du judaïsme. Du coup, enfin, l'espèce d'essénisme tentaculaire dont l'image a paru s'imposer depuis Qumrân, tend à se dissoudre à nouveau pour faire place à deux phénomènes historiques distincts. L'écart géographique entre Qumrân et Engaddi ne souligne-t-il pas justement cette distinction? Aussi bien inclinerait-on à voir dans l'absence de communication routière entre les deux établissements un symbole de la profonde disparité de leur destin respectif.

[45] Synésius de Cyrène, *Dion*, 3 (texte dans H. von Arnim, *Dionis Prusaensis... quae exstant omnia*, Berlin, 1896, II, p. 317); sur ce passage de Synésius, voir K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion »*, Berlin, 1958, pp. 42 s. Influencé par le courant général des études qumraniennes, l'auteur ramène Sodome au nord de la mer Morte, et trouve ensuite que l'indication fournie par Dion sur la « ville » des Esséniens se voit abondamment confirmée par les découvertes récentes! C'est renverser l'ordre des certitudes. Sodome doit rester là où la mettait, entre autres, Strabon (*Géographie*, XVI, 2, 44), c'est-à-dire « aux environs de Masada ». Si peu satisfaisante que soit pour nous cette localisation, elle indique clairement le sud par rapport à Engaddi. En fait, on s'accorde à penser que le *Djebel Usdum*, au sud de Masada, conserve en cet endroit le nom de la ville ancienne (F.-M. Abel, *Notes complémentaires sur la mer Morte*, dans *RB*, XXXVIII, 1929, pp. 255-259; *Géographie de la Palestine*, II, pp. 467 s.). Le reste suit. Pline, qui voyait ses Esséniens à proximité d'Engaddi, mentionne, à partir de ce point, Masada (dans la direction de Sodome, et pour Strabon, dans la Sodomitide) : *inde Masada castellum in rupe.*

***

Le genre littéraire et le cadre culturel de la notice

Il n'entrait pas dans le dessein géographique de Pline d'ajouter à ses énumérations de contrées, de villes et de peuples le signalement des constitutions et des statuts politiques, ni encore moins la description des modes de vie et des mœurs. On ne saurait beaucoup s'en plaindre, en dépit de la maigreur squelettique qui en est résultée pour la grande masse des nomenclatures. C'eût été d'abord, comme il le dit lui-même, une entreprise infinie (VII, 1, 6). Le fatras de « merveilles » exotiques que le naturaliste a plus d'une fois tiré de ses lectures, nous empêche, en outre, de regretter qu'il s'en soit le plus souvent tenu à la relative sobriété de son propos [46].

Néanmoins, ici ou là, au nom d'une contrée, d'une ville, s'accroche une indication du statut politique dans le cadre de l'Empire, un rappel du passé en regard de l'état présent des choses, une évocation des croyances populaires, une singularité anthropologique susceptible de jeter le lecteur dans l' « admiration », un trait de mœurs plus ou moins inattendu, ou plus ou moins légendaire. D'une façon générale, tous les agréments dont se parent à l'occasion les nomenclatures de Pline, se tiennent dans les limites d'une simple mention, sans développements. Le lecteur est censé savoir.

Ainsi, par exemple, à propos de l'ancienne Uruk, en Mésopotamie méridionale : *Orcheni quoque, tertia Chaldaeorum doctrina, in eodem situ locantur, ad meridiem versi* (VI, 26, 123). Ce renseignement, plutôt cryptique dans son extrême concision, ne s'éclaire qu'en partie par ce qui précède. On lit, en effet, au sujet de Babylone, entre autres distinctions de cette ville illustre : *inventor hic fuit sideralis scientiae ;* puis, au sujet de Sippar, l'obscur signalement d'une nouvelle *Chaldaeorum doctrina.* Mais ce que Pline attend, en réalité, de son lecteur, c'est qu'il soit déjà au courant de la diversité des écoles « chaldéennes ». Du point de vue de l'auteur, c'est une chose largement connue : il la présuppose. Strabon, qui ne voulait sans doute pas risquer d'être incompris, est plus explicite, et c'est son observation qui achève ici de débrouiller les allusions encyclopédiques du géographe latin : « Il existe, écrit-il, plusieurs écoles (γένη) d'astronomes chaldéens. Les uns, en effet, portent le nom d'Orchéniens, d'autres, celui de Borsip-

[46] Voir, par exemple, VI, 30, 187-188, dans la géographie, et le morceau non moins savoureux qui lui fait suite, VII, 1-3, 6-32.

péniens, et ainsi de beaucoup d'autres, formant, pourrait-on dire, autant de sectes (αἱρέσεις), qui enseignent des doctrines différentes sur les mêmes sujets [47]. »

Beaucoup plus rarement, la description courante fait une pause, le renseignement fugitif se développe, et la simple mention devient une véritable notice. Mais il importe de remarquer que celle-ci demeure alors toujours brève : quelques lignes, à peine quelques phrases. C'est dire tout de suite que les allusions n'y manquent pas, et qu'il faut être prompt à saisir le style, attentif à restituer le cadre culturel et à reconnaître, éventuellement, la source, ou le genre de sources, dont procède la fiche du rapporteur.

On a un bon exemple de ce type de notice dans l'énumération des classes de la population indienne (VI, 19, 66). Le fonds remonte aux *Indica* de Mégasthène. Des historiens, des géographes y avaient puisé avant Pline [48]. Grâce à eux, nous pouvons, par comparaison, contrôler jusqu'à un certain point la manière de Pline lui-même. Or, voici, pour une part, ce qu'on lit chez ce dernier, et qui intéresse plus spécialement notre propos : *quintum genus, celebratae ibi et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit.* En fait, il s'agit des Gymnosophistes. Du moins cela est-il évident pour qui les connaît déjà. Mais ils ne sont pas nommés [49], et l'unique trait de leur sagesse qui soit ici retenu est celui de leur mort volontaire par le feu [50]. Il suffit de relire ensuite ce que Diodore et Strabon ont cru utile de répéter, pour leur compte, sur la sagesse de ces mêmes Gymnosophistes pour se faire une idée de ce qui pouvait se retrouver, à l'époque, chez la plupart des esprits curieux des choses de l'Orient, et pour mesurer, du même coup, ce que la notice de Pline suppose déjà plus ou moins connu du lecteur. De toutes façons, malgré certaines apparences, la phrase de Pline possède en dehors de l'*Hist. nat.* un contexte aisément identifiable, parce qu'il faisait partie des lieux communs de la culture contemporaine, et l'on peut être assuré qu'en pareille matière l'auteur n'avait pas à craindre que ses sous-entendus et sa concision le rendissent désespérément obscur.

[47] Strabon, *Géographie*, XVI, 1, 6.

[48] C. Müller, *Fragm. hist. Gr.*, II, fr. 1 (Diodore de Sicile), 36 et 40 (Strabon).

[49] Ils le sont à VII, 2, 22 : *philosophos eorum, quos gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem immobilibus oculis, ferventibus harenis toto die alternis pedibus insistere;* comp. XII, 12, 24, *sapientes Indorum.*

[50] Sur cette mort volontaire des Gymnosophistes, comp. Strabon, *Géographie*, XV, 1, 68; Philon, *De Abrahamo*, 33, 182; P. Mela, *Chorographie*, III, 7, 65.

La notice sur les Esséniens appartient, si j'ose dire, au même genre littéraire. Elle doit donc être lue suivant les mêmes règles.

Certes, comparés, d'une part, aux Gymnosophistes, auxquels une unique petite phrase était consentie dans la notice relative aux classes indiennes, et, d'autre part, aux écoles chaldéennes de Babylonie, qui reçoivent chacune une simple mention, on peut estimer que les Esséniens sont ici l'objet d'un traitement de faveur. Mais Pline n'a-t-il pas, précisément, justifié cette exception lorsqu'il a écrit que la *gens* des Esséniens d'Engaddi était *in toto orbe praeter ceteras mira?* Ce qu'on peut observer dans le reste de sa géographie confirme pleinement, en fait, la portée littéraire de cette qualification, qu'on serait tenté de négliger, à première vue, comme une banale exagération de style [51]. Si l'on veut saisir la pensée de l'auteur, il importe de commencer, au contraire, par le prendre ici à la lettre. On restera toujours libre de juger ensuite de la qualité de ses informations.

En général, dans la notice sur les Esséniens, la critique s'est empressée de recueillir en premier lieu, et maintes fois de façon exclusive, ce qui semblait clair en soi, et qui, au surplus, permettait une comparaison immédiate avec certains renseignements fournis, en particulier, par Philon et Fl. Josèphe. Cette manière d'aborder la notice de Pline était, somme toute, assez naturelle, et l'on comprend qu'elle se soit si durablement imposée. Le problème de la localisation mis à part, ce qui se trouvait ainsi dégagé, c'était donc principalement, sinon exclusivement, ce qui concernait le style de vie des Esséniens : leur goût de la retraite, loin des coups de la fortune [52], leur renoncement à l'amour et à l'argent, avec ce qui en résultait pour la façon dont leur groupe pouvait, non seulement se suffire à lui-même, mais encore se perpétuer.

Cette trop commode analyse laissait, toutefois, une difficulté pendante : celle de ces « milliers de siècles » que l'essénisme aurait déjà comptés au moment où l'auteur écrivait. Aussi bien était-il fatal que le cadre purement historique où ce détail a le plus souvent été envisagé, parût dès l'abord couper la voie à toute hypothèse qui aurait prétendu lui trouver une signification utile. On se croyait donc de toutes manières autorisé à résoudre à peu de frais ce petit problème d'exégèse plinienne. La solution la plus économique était bien celle du silence.

[51] Parmi les notices, seule celle que Pline a consacrée à la *gens felix* des Hyperboréens (!) dépasse en étendue celle qu'il a consacrée à la *gens aeterna* des Esséniens (IV, 12, 89-91, et comp., pour les Arimphéens, VI, 13, 35).

[52] Sur ce goût de la retraite, si caractéristique de l'époque, voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 27-35; *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles, 1954, pp. 53-67. Les observations de l'auteur situent ici la notice de Pline dans son véritable contexte. Elle est d'ailleurs explicitement citée.

Mais on a pu croire aussi que Pline avait été « dupe du mirage de l'immuable Orient [53] ». Plus communément, on a incriminé sa rhétorique [54], encore qu'à la réflexion, l'alchimie verbale susceptible de transformer en « milliers de siècles », ou de « générations », la modeste durée allouée à l'essénisme par l'histoire doive apparaître à peine moins prodigieuse que la donnée même qu'on lui demande de ramener à des limites raisonnables.

Mais si, à la vérité, ces « milliers de siècles » n'ont aucun sens dans nos cadres historiques, ils revêtent, par contre, une signification familière dès qu'on les replace dans un certain cadre culturel, fort bien connu par ailleurs, où, justement, des chiffres de cette sorte avaient cours.

A lui seul, du reste, l'usage littéraire de l'auteur eût pu indiquer la bonne direction. Sur le point de clore sa description de la « nature humaine », Pline juge à propos de consigner le souvenir des principales inventions qui ont marqué le progrès de l'histoire. Il en vient ainsi à la découverte de l'écriture. « Je pense, dit-il, que les lettres ont existé de tout temps chez les Assyriens (entendez : en Mésopotamie). Mais, suivant les uns, par exemple Gellius, elles auraient été apportées aux Égyptiens par Mercure, tandis que d'autres les font naître chez les Syriens. » L'horizon temporel demeure vague, mais voici de nouvelles opinions, et cette fois, elles sont accompagnées de chiffres : « Anticlide rapporte qu'un certain Ménen inventa les lettres en Égypte, 15.000 ans avant Phoronée, le plus ancien roi de la Grèce, et il s'efforce de prouver son dire par les documents. Épigène, autorité particulièrement grave, assure, au contraire, que, chez les Babyloniens, des observations astronomiques remontant à 720.000 ans sont inscrites sur des briques cuites. Ceux qui s'en tiennent au minimum, Bérose et Critodème, parlent de 490.000 ans. » Et Pline de conclure pour son propre compte : *ex quo apparet aeternus litterarum usus* (VII, 56, 192-193).

Il est clair, par cet exemple, que l'auteur de l'*Hist. nat.* ne sème pas les *aeternus* au petit bonheur, ni non plus sous la seule impulsion de sa rhétorique. Ainsi, lorsqu'il écrit, à propos des Esséniens : *ita per saeculorum milia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur*, il y a toute apparence qu'il faut le prendre au sérieux, même si l'on refuse de le suivre. Les « milliers de siècles » sont des « milliers de siècles », non, comme on l'a suggéré, une dizaine de « générations »,

[53] M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 307. L'auteur explique plus loin : « Ce qui a frappé Pline, c'est un peuple qui se perpétue sans naissances. Il a donc grossi ce trait jusqu'au ridicule, en parlant de milliers de siècles » (p. 320).

[54] F. F. BRUCE, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1956, p. 113.

et la *gens aeterna* des Esséniens se trouvait, selon lui, depuis « toujours » là où il la place, c'est-à-dire aux environs d'Engaddi. Il me semble très difficile de mettre en doute que telle ait été sa vision des choses, comme vraisemblablement, avant lui, celle des autorités dont, à son habitude, il reprend et résume ici les informations.

En fait, lorsque, avec les conquêtes d'Alexandre, l'Orient s'ouvrit de façon définitive à la curiosité des Hellènes, les écoles de sagesse ne tardèrent pas à faire, à leur usage, un nouveau recensement des peuples « philosophes ». On énuméra les lieux, on compta les écoles, on établit les affinités, on affirma les dépendances, on dressa, à l'occasion, de courtes listes des maîtres les plus célèbres. Dès lors, plus nettement que jamais, une question se trouva posée : Qui, des Grecs ou des Barbares, avait été l'initiateur de la « philosophie »? Il semblait même d'autant plus pressant de résoudre ce problème d'antériorité, en soi assez futile, que l'impartiale majesté du temps apparaissait à un grand nombre comme la plus sûre consécration de l'authenticité en tout genre de sagesse. Un peu partout, dans le domaine hellénique aussi bien que chez les Barbares, on se mit donc à remonter intrépidement le passé pour y découvrir les titres de créance de chacun [55].

La question une fois posée en ces termes, les chiffres devaient parler plus haut que tout le reste. A l'occasion, ils ne manquèrent pas. C'est ainsi, par exemple, qu'entre Alexandre et la naissance de la « philosophie » égyptienne, certains calculèrent qu'il avait dû s'écouler 48.863 ans [56]. Notre Pline lui-même, après d'autres, mettait 6.000 ans entre Zoroastre et la mort de Platon [57]. Ces chiffres donnent une idée des ordres de grandeur auxquels la plupart des esprits devaient spontanément se référer, à l'époque, en parlant de l'antiquité des « philo-

[55] Sur cette course à l'antique, voir A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 38 s., à propos des écoles « chaldéennes », où l'on en vint à dépasser largement le million d'années (Simplicius)! Il est intéressant de noter ici que le *Contre Apion* de Fl. Josèphe est avant tout une longue défense et illustration de l'« ancienneté des Juifs ». Mais Josèphe était historien de métier. Comparés à ceux que de moins scrupuleux sur les preuves n'hésitaient pas à produire, ses chiffres paraissent modestes. Justement, une fois ou l'autre, peut-être le sont-ils comme à regret. Satisfait d'avoir mis près d'un millénaire entre Moïse et la guerre de Troie (I, 16, 104), et d'avoir ainsi fait de lui « le plus ancien des législateurs » (II, 15, 154), il semble à Fl. Josèphe qu'un « temps infini » s'est écoulé dans l'intervalle (II, 38, 279). C'était sacrifier avec distinction au goût de l'époque, tant le prestige de l'ancienneté dominait alors les esprits! Du côté grec, on peut maintenant comparer cette concession à l'Orient, faite avec une si entière bonne grâce par l'auteur de l'*Epinomis*, qui est peut-être Platon lui-même : « C'est de là (de l'Égypte et de la Syrie-Mésopotamie) que ces observations (sur les astres) se sont répandues partout et jusqu'ici, après l'expérience de millénaires innombrables. Aussi ne faut-il pas hésiter à en faire des lois... » (987a; trad. É. des Places, éd. « Les Belles-Lettres », Paris, 1956, p. 152).

[56] Diogène Laërce, *Vies des philosophes, prooem.*, 2.

[57] *Hist. nat.*, XXX, 1, 3; sur ce texte, voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, II, pp. 8 s., avec les notes de la p. 11.

sophies » barbares. La véritable unité de mesure était le millénaire. Le siècle n'offrait qu'une nuance le plus souvent négligeable.

Si l'on ajoute maintenant à cette singulière appréciation de l'argument chronologique la conviction profonde, non moins répandue à l'époque, qu'un certain genre de vie « pure » et « solitaire » était un meilleur chemin que l'exercice normal de la raison pour parvenir à la possession de la sagesse [58], on aura les deux éléments qui définissent, chez Pline, le cadre culturel de la notice sur les Esséniens.

Ce cadre, il va de soi, n'indique aucune source précise. Il situe, cependant, l'interprétation dans un certain courant de pensée, et dans une certaine classe de littérature qui en était tout ensemble l'aliment et le produit. Cette littérature avait ses thèmes favoris et ses lieux communs, derrière lesquels il est souvent possible de discerner, notamment, une comparaison implicite entre les « philosophies » barbares et la philosophie grecque [59]. Dans cette comparaison, les protagonistes les plus ordinaires sont les Gymnosophistes, les Mages et les prêtres égyptiens. Mais les « Juifs », rangés, à ce qu'il semble, dès la fin du IVe siècle, parmi les « peuples philosophes [60] », eurent aussi leur part de cette admiration qui allait si volontiers, alors, aux mystérieuses sagesses de l'Orient. Comme tout le monde, ils surent d'ailleurs, au besoin, inviter cette admiration par des compositions qui soulignaient leurs avantages.

Or, ce qui me semble très significatif, de notre point de vue, dans l'ensemble de ce phénomène, c'est que ce soient précisément les Esséniens qui, en nombre d'occasions, aient été choisis pour représenter la « philosophie » des « Juifs ». Bien qu'on ne le remarque plus guère, en effet, la plus ancienne notice que nous possédions sur les Esséniens fait suite, chez Philon, à un bref inventaire des exemples de sagesse donnés, d'un côté, par les Grecs, et de l'autre, par les Barbares (μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ βάρβαρος). A l'honneur de la Grèce, Philon cite les Sept Sages. Chez les Barbares, il trouve de « vastes associations d'hommes (πολυανθρωπότατα στίφη) de la plus haute excellence » : en Perse,

[58] Sur la signification générale de cette conviction, qui ébranlait l'hellénisme jusqu'en ses fondements, voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 1-66.

[59] Quelques-unes des pièces les plus significatives témoignant de cette confrontation ont été analysées par A.-J. Festugière, *Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde*, dans *RHR*, CXXV, 1943, pp. 32-57. A la base, la *Lettre* d'Aristée n'est rien d'autre qu'une rencontre de ce genre entre la sagesse juive et le monde grec, représenté ici par Ptolémée et ses philosophes. En l'occurrence, comme il se doit, c'est la « philosophie » barbare qui suscite tous les désirs, attire tous les regards, monopolise toute l'admiration, au moindre geste, à la plus menue sentence. La traduction merveilleuse de la Loi de Moïse a sa place naturelle dans ce déploiement de sagesse orientale.

[60] Théophraste, cité par Porphyre, *De abstinentia*, II, 26.

celle des Mages, devenus par leur savoir hiérophantes de la nature; en Inde, celle des Gymnosophistes, versés en physique aussi bien qu'en philosophie morale, qui font de leur vie entière un exemple de vertu; en Syrie Palestine, les Esséniens, qui s'appliquent au service de Dieu, non par des sacrifices d'animaux, mais par la sanctification de leur esprit [61].

Il est clair que ce remarquable arrangement n'est pas le fruit du hasard. Il n'est pas imputable non plus aux seuls artifices de la composition philonienne. En réalité, il est certain, au contraire, qu'il s'est présenté de lui-même à Philon. Car il reflète de la façon la moins ambiguë l'un des traits distinctifs du visage culturel et religieux de l'époque [62].

Il y a tout lieu de penser, au surplus, que le choix même des Esséniens pour représenter les « Juifs » dans le cercle des « philosophies » barbares doit être, lui aussi, interprété dans cette perspective. L'essénisme est apparu comme un bon témoin de certaines valeurs, qui hantaient les rêves d'évasion de cette période, aussi lasse de ses doutes que de ses combats et de ses éparpillements. Il est probable, du reste, que c'est l'hellénisme lui-même qui a reconnu une part de son âme dans cette confrérie de silencieux et de solitaires, et qui l'a spontanément intégrée à sa vision des grandeurs de l'Orient. L'état des esprits était tel que l'essénisme n'avait pas à faire mousser sa propre candidature.

On ne peut affirmer, en tout cas, que c'est Fl. Josèphe qui a pris sur lui de revêtir les Esséniens du manteau de « philosophes » pour accommoder sa description au goût des Grecs, qu'il n'aimait pas [63]. Cela avait été fait bien avant lui [64]. C'est, vers le même temps, le point de vue de Pline et de Dion Chrysostome, dont on ne saurait mettre en

[61] *Quod omnis probus liber*, XI-XII, 73-75.

[62] Puisque Dion Chrysostome, au dire de Synésius, avait fait quelque part l'éloge des Esséniens, il ne sera pas sans intérêt de souligner ici que la société de « philosophes », grecs et barbares, dont ils étaient membres, se trouve réunie au grand complet dans un autre discours de ce même Dion Chrysostome (XLIX, 6-9; éd. Arnim, II, p. 95). Chacune des célébrités de cet univers de la sagesse se voit d'ailleurs décerner, à cette occasion, les compliments d'usage, analogues à ceux qu'on peut lire chez Philon d'Alexandrie, dans le passage analysé ci-dessus. L'absence des Esséniens s'explique aisément par le contexte : dans le développement de Dion, les « philosophes » jouent le rôle de tuteurs et de conseillers des chefs de peuples et des rois, « chez les nations les plus puissantes ». Nos Esséniens n'avaient rien à faire dans ces hauts offices.

[63] Au sujet de l'attitude de Fl. Josèphe à l'égard des Grecs, voir H. St. John Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, New York, 1929, p. 121.

[64] En revanche, sa présentation des Pharisiens et des Sadducéens comme des « sectes philosophiques », — que l'idée vînt de lui ou qu'il l'ait empruntée à une source aujourd'hui perdue, — ressemble fort à une simple imitation de ce qui était plus largement reconnu pour la « philosophie » des Esséniens (*Guerre*, II, 8, 2, § 119; *Antiquités*, XVIII, 1, 2, § 11).

doute qu'ils se soient référés, indépendamment l'un de l'autre, à une réputation acquise, et ainsi, à une situation déjà faite. Pour trois siècles tout au moins, et peut-être davantage, sans avoir joui, à ce qu'il semble, d'une notoriété égale à celle des Gymnosophistes de l'Inde, des Mages de la Perse et des prêtres de l'Égypte, les Esséniens de la Judée hellénistique et romaine ont cependant été regardés par beaucoup comme des représentants typiques de la « philosophie » barbare.

Quelle que soit, après cela, la physionomie spirituelle qu'on leur prête, elle s'encadre dans ces données : ce sont les plus anciennes et les plus précises dont nous disposions.

***

Le nom des Esséniens

Il me semble, pour finir, que la notice de Pline permet d'arriver à une explication utile du nom des Esséniens. Je dis simplement : utile. Non que je me refuse à avoir une opinion! Mais en ce domaine où, depuis des siècles, chacun pense tirer la vérité du puits de son propre jardin, il est sage de laisser au lecteur le soin de mesurer librement probabilités et certitudes.

La question a été retournée en tous sens [65]. A de rares exceptions près, qui ne rencontrèrent, du reste, que peu de faveur, l'origine du nom des Esséniens a été cherchée du côté d'une épithète de caractérisation : les « Pieux », les « Silencieux », les « Guérisseurs », les « Gens à la hachette », etc. Ce type d'explication était déjà celui de Philon d'Alexandrie ('Εσσαῖοι → ὅσιοι). Il est beaucoup moins sûr, toutefois,

[65] On trouvera une revue critique des opinions plus anciennes dans C. D. Ginsburg, *The Essenes. Their History and Doctrines*, Londres, 1863 (réimpression, 1956), pp. 27-30; quelques années plus tard, J. B. Lightfoot, *The Essenes*, dans son commentaire *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1879, pp. 347-362; récemment, et tenant compte des suggestions nouvelles issues de Qumrân, G. Vermès, *The Etymology of « Essenes »*, dans *Rev. de Qumrân*, II, 1960, pp. 427-443. Cette dernière étude me dispense d'entrer ici dans une discussion détaillée. L'auteur tente de renforcer, pour sa part, l'hypothèse déjà ancienne des Esséniens « guérisseurs ». Il y réussit dans une certaine mesure. Mais, hélas! les difficultés que Lightfoot, notamment, avait fait valoir contre cette explication, me paraissent toujours, en définitive, aussi insurmontables. En grec, malgré la communauté de racine (dont Philon abuse!), il n'y a pas de passage reconnu, pour le sens, entre θεραπεία (sens médical) et θεραπευτής (sens religieux). Toute la théorie philonienne de la « guérison » des passions est nécessaire pour nous guider sur cette route obscure. C'est trop subtil, et de toute évidence, inventé après coup pour les besoins de la leçon morale. Par suite, de θεραπευτής, on ne saurait remonter avec sécurité à un correspondant araméen, même en s'aidant d'une idée particulière de la θεραπεία.

qu'il ait été également celui de Fl. Josèphe, dont les expressions demeurent floues.

L'hypothèse se recommande, à première vue, par sa vraisemblance intrinsèque. Mais, quelle que soit la dérivation choisie, elle se heurte invariablement, en fait, à la difficulté de rendre compte, d'une manière satisfaisante, de la duplication des formes Ἐσσαῖος et Ἐσσηνός [66]. L'obstacle est d'ailleurs plus sérieux que ne le donneraient à croire ceux qui s'estiment quittes en le passant sous silence.

Ceux qui ont envisagé le problème, ont en général cherché à le résoudre en l'une ou l'autre de ces deux directions. D'une part, en effet, on a cru pouvoir faire appel, tantôt à l'état absolu et à l'état emphatique, tantôt au singulier et au pluriel, de la désignation sémitique sous-jacente pour conjecturer une double ligne de formation, dont la première aurait donné Ἐσσαῖος et la seconde Ἐσσηνός [67]. N'est-ce pas un peu compliqué? Tout est possible, bien sûr, même l'impossible! Il n'empêche qu'on aimerait bien pouvoir se donner ne fût-ce qu'un commencement de représentation concrète de la façon dont cette chose extraordinaire a pu se produire. Un ou deux exemples, raisonnablement démonstratifs, de ce phénomène seraient tout à fait bienvenus. En fait, ce que nous pouvons constater, c'est que ni Ἀσιδαῖος ni Φαρισαῖος, qui seraient, par hypothèse, du même type, n'ont connu un semblable accident.

Certains, cependant, ont pensé pouvoir faire l'économie de cette complication. Ils ont souligné l'interchangeabilité de la double désinence -αῖος et -ηνός dans un bon nombre de gentilices, et ils se sont autorisés de ce fait pour réduire à l'unité la forme sémitique originale [68]. Le principe était excellent. Mais, alors, n'eût-il pas été plus normal de supposer, dès le point de départ, dans l'hébreu ou dans l'araméen, non une simple épithète de caractérisation devenue gentilice (les « Pieux », les « Silencieux », etc.), mais un franc gentilice, né comme tel? Les exemples bien connus de Ἀσιδαῖος, et surtout de Φαρισαῖος, si fréquent, n'invitent pas à penser, en effet, que de telles formes

[66] Du point de vue où je me place ici, la double forme Ὀσσαῖος et Ἰεσσαῖος d'Épiphane (*Panarion*, XIX, 1-6; XXIX, 1, 4 et 4, 9-10; comp. XI, 10, 1-5, Ἐσσηνός) se rattache d'elle-même à Ἐσσαῖος (pour ce qui est de la vocalisation Ὀσσ-, comp. *II Rois*, XXI, 1, חזקיה→ Ὀφσιβά, d'après *A*, et Ἐψιβά, d'après la recension lucianique de P. de Lagarde; sur l'emploi du *iota* pour représenter une gutturale initiale, voir P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959², p. 165).

[67] En ce sens, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1907⁴, II, p. 655, dont l'opinion a été largement suivie; tout récemment, G. Vermès, *The Etymology of « Essenes »*, dans *Rev. de Qumrân*, II, 1960, p. 439.

[68] Ainsi, J. B. Lightfoot, *The Essenes*, dans *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, pp. 352 et 355; comp. E. Schürer, *op. cit.*, II, p. 655, n. 6, et G. Vermès, *art. cite*, p. 429, n. 5.

pouvaient facilement subir, par analogie, la duplication des gentilices en -αῖος et -ηνός.

En revanche, on peut citer, sans sortir de l'horizon palestinien, plusieurs cas de vrais gentilices dont les formes hellénisées ont subi la duplication. L'exemple qui vient tout de suite à l'esprit est évidemment celui de Ναζωραῖος — Ναζαρηνός [69]. Sur le même modèle, on a 'Αγωραῖος — 'Αγαρηνός (Hagrites de la Transjordane : *Ps.*, LXXXII, 7; *II Chron.*, v, 20). Puis, dans la même classe, Γειθαῖος (*Jos.*, XIII, 3) — Γιτηνός (HIPPOLYTE, *Philosophumena*, VI, 7, 1); Ζειφαῖος (*Ps.*, LIII, 2; *I Sam.*, XXIII, 19, etc.) — Ζιφηνός (JOSÈPHE, *Antiquités*, VI, 13, 277, 280, etc.); Σαμψαῖος — Σαμψηνός (ÉPIPHANE, *Panarion*, XIX, 2, 10 et XXX, 3, 2, etc.) [70].

L'ensemble de ces observations ne suggère-t-il pas assez nettement de chercher l'origine du nom des Esséniens dans un gentilice plutôt que dans une simple épithète de caractère? En fait, la notice de Pline indique ici avec une suffisante précision de quel côté il faut regarder pour que la difficulté se résolve. Non que, dans ma pensée, Pline ait vu personnellement les Esséniens. La connaissance qu'il en avait devait être, en fait, de la même eau que celle dont il témoigne dans sa description du lac Asphaltite. Ce qu'il savait des Esséniens, il l'avait lu.

Mais, cela dit, rien ne permet de suspecter la substance de ses renseignements. Il n'a pu inventer, en particulier, une relation des Esséniens à Engaddi. Il l'a donc trouvée dans ses sources. Au reste, autant qu'on en puisse juger, Dion Chrysostome avait recueilli quelque

[69] Sur la dérivation de ce gentilice (originellement : de Nazareth), voir G. F. MOORE, *Nazarene and Nazareth*, dans JACKSON-LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Londres, 1942, I, pp. 426-432, avec la mise au point de certains détails par W. F. ALBRIGHT, *The Names « Nazareth » and « Nazoraean »*, dans *JBL*, LXV, 1946, pp. 397-401.

[70] Le nom de la secte baptiste des Sampséens, ou Sampséniens, appelés même une fois Sampsites (XIX, 3, 2), ne semble pas avoir fait l'objet d'une attention spéciale de la part des hérésiologues. D'après la forme, on pourrait penser à l'une ou l'autre des trois Beth-Shèmesh connues en Palestine. Mais comme il s'agit de baptistes, on s'arrêterait volontiers à la Beth-Shèmesh d'Issachar (*Jos.*, XIX, 22), que les géographes ont cherchée, soit, au sud de Beisân, parmi les sources d'Aenon (l'une d'elles porte aujourd'hui le nom de *'Aïn eš-Šemsiyé*), soit, plus au nord, au *Kh. Šemsin* et à *el-'Abeidiyé* sur le Jourdain. De toutes façons, l'hypothèse générale est pleinement confirmée par le fait que les Sampséens d'Épiphane sont, à ses yeux, des « Héliaques » (*Panarion*, LIII, 2, 2). Il est clair que cette qualification, sur laquelle l'évêque de Salamine exerce assez curieusement son humeur belliqueuse, dérive, en fait, d'une simple traduction de Shèmesh (Soleil) : ce qui nous renvoie à une Beth-Shèmesh pour l'origine du nom des Sampséens (sur le problème géographique, voir F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 282; aussi *Exploration de la vallée du Jourdain*, dans *RB*, XXIII, 1913, pp. 222 s.; sur la transcription βεθσαμς, voir *Jos.*, XIX, 22, avec l'apparat de la grande édition de Cambridge; sur le passage à la prononciation *psi*, comp. Σαμψών, *Jug.*, XIII, 24, etc., pour le nom de Samson, qui appartient à la même racine; enfin, sur l'histoire des Sampséens eux-mêmes et leur doctrine, J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, pp. 143 et 149 s.).

part une information toute semblable. Le rapport géographique des Esséniens à Engaddi n'était donc pas propre à la documentation de Pline. Les faits ne s'expliquent bien, au contraire, que si l'on suppose une telle donnée relativement répandue dans le monde gréco-romain, parmi ceux, du moins, qui pouvaient s'intéresser aux « successions » et aux « vies » des philosophes. Il n'en faut pas davantage pour imposer Engaddi à notre attention.

Or, nous lisons, à *II Chron.*, xx, 2, sous la forme d'une glose du rédacteur, une identification expresse d'une certaine Hasason-Tamar à Engaddi : « On vint informer Josaphat (de la menace que des bandes moabites, ammonites et méonites faisaient peser sur la frontière méridionale de Juda) : Une grande multitude s'avance contre toi d'au-delà de la mer, — d'Édom, et voici qu'ils sont à Hasason-Tamar, — c'est-à-dire Engaddi ».

Jusqu'au début du siècle, en dépit de quelques voix discordantes, cette identification n'a pas causé beaucoup d'inquiétudes [71]. Mais, graduellement, une révision de l'opinion commune s'est opérée, à mesure que se précisait la topographie du sud palestinien. Cette révision a conduit à reporter dans la région de *'Aïn el-'Arûs*, où l'époque byzantine connaissait, en effet, l'existence d'une *Thamara*, les tronçons d'itinéraire qui, dans les récits de *Gen.*, xiv et de *II Chron.*, xx, 1-28, correspondaient à Hasason-Tamar. Engaddi s'est donc trouvée dépouillée de ce dernier toponyme au profit d'une Tamar du sud de la mer Morte [72].

La correction ainsi apportée à l'opinion ancienne semble incontestable, pour autant, du moins, qu'elle établit l'existence et la localisation (approximative) d'une Tamar plus méridionale qu'Engaddi, et que, par suite, elle introduit plus de vraisemblance dans les récits de *Gen.*, xiv et de *II Chron.*, xx, 1-28. Dans cette mesure, il n'entre en aucune manière dans mon intention de la mettre en doute.

On peut se demander, cependant, si cette acquisition n'a pas, en réalité, dépassé le but, et si elle n'a pas entraîné, indirectement, une certaine méconnaissance de ce qu'il pouvait y avoir, malgré tout, de valable dans la glose du rédacteur des *Chroniques*. Celui-ci a-t-il inventé de toutes pièces son identification? La chose est déjà

[71] Voir, par exemple, G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1895, pp. 271-273, suivi encore par E. L. Curtis, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, Édimbourg, 1910, p. 405 : « Il n'y a guère de doute que cette identification ne soit correcte »; en revanche, on notera la réserve de S. R. Driver, *The Book of Genesis*, Londres, 1904, p. 162, à propos de *Gen.*, xiv, 7.

[72] En ce sens, F.-M. Abel, *Croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, pp. 136-139; *Géographie de la Palestine*, II, pp. 344 s.; A. Alt, *Aus der 'Araba*, dans *ZDPV*, LVIII, 1935, pp. 33-35.

bien peu croyable, en soi, pour une région aussi rapprochée de Jérusalem. Elle le devient encore plus si l'on concède que « toute la topographie de ce chapitre (*II Chron.*, xx) est d'un auteur qui connaît les environs d'Engaddi [73] ». En outre, il faut bien reconnaître, en tout état de cause, que Hasason-Tamar n'est pas un toponyme identique à Tamar [74].

Dès lors, est-ce que les choses ne s'expliqueraient pas encore mieux si l'on supposait que les rédacteurs ont eu tendance à glisser sous un nom plus familier (Hasason-Tamar) un lieu qui l'était moins, mais qui répondait en partie à la même désignation (Tamar)? Rien ne prouve, en effet, que le rédacteur final de *Gen.*, xiv n'a pas lui-même, par ce procédé fort simple, converti en Hasason-Tamar la mention d'une Tamar qu'il trouvait dans la tradition de son récit, et l'on n'est pas en droit de lui donner tout uniment la préférence pour la raison que le rédacteur des *Chroniques* aurait commis la faute de faire remonter un itinéraire moins connu vers un lieu plus familier. En réalité, l'erreur peut avoir été commise dans les deux sens, et il paraît injuste de faire porter le blâme par le seul rédacteur des *Chroniques*. Bref, il n'y a qu'un moyen de tout expliquer sans parti pris pour personne : c'est d'admettre que Hasason-Tamar ne soit pas la même chose que Tamar, ce qui est déjà en soi pour le moins vraisemblable, et que le rédacteur des *Chroniques* n'a rien inventé lorsqu'il a identifié la première avec Engaddi.

Le nom même de Hasason-Tamar nous invite, d'ailleurs, à ne pas presser outre mesure une telle identification. D'après le sens le plus normal des termes, חצצן תמר peut simplement vouloir dire, en effet, la Division (חצצ : diviser, couper en deux), ou la Section : nous dirions, de façon plus concrète, le Quartier, et en songeant à la configuration réelle des lieux, le Coteau de la Palmeraie [75]. Il s'agirait,

[73] F.-M. Abel, *Croisière autour de la mer Morte*, p. 139.

[74] Celle-ci se retrouve implicitement à *Jug.*, i, 16 (ville des palmiers), et elle est expressément nommée, *I Rois*, ix, 18; *Éz.*, xlvii, 18 s.; xlviii, 28 (sur ces textes, voir F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 475).

[75] J'ai visité Engaddi au printemps de 1959. Mais pour ne pas être soupçonné d'accommoder les choses à mon hypothèse, je citerai la description d'un observateur indépendant, qui ne croyait d'ailleurs pas au rapprochement d'Hasason-Tamar et d'Engaddi : « Le coteau d'Engaddi, isolé à la fois des hautes montagnes du désert de Juda et de la côte basse de la mer Morte, est terminé par une terrasse légèrement en pente vers le sud. La verdure qu'entretient la fraîcheur de la source le distingue de très loin des éminences dénudées qui dominent le littoral » (F.-M. Abel, *Croisière autour de la mer Morte*, p. 135). S'il y a un endroit où l'on peut aisément imaginer la célèbre palmeraie antique, c'est là qu'il se trouve. L'isolement partiel du coteau, couronné de palmiers, n'a-t-il pas suffi à donner naissance à une appellation telle que Hasason-Tamar, à côté de celle d'Engaddi, qui se rattachait à la source (Source du Chevreau)? — Sur l'occupation ancienne du site d'Engaddi, nous ne possédons malheureusement encore que des données très fragmentaires (voir *Chronique archéologique : Engaddi*,

dans ce cas, d'un lieudit, qui aurait, si l'on veut, distingué la ville elle-même de sa Palmeraie au temps où celle-ci fut habitée, et nous savons qu'elle le fut. C'est l'hypothèse qui semble la plus naturelle [76]. Le Chroniste a donc pu écrire : « Hasason-Tamar, c'est-à-dire Engaddi », sans craindre d'étonner ses lecteurs. C'était une chose connue, et malgré tout ce que les topographes ont pu dire en faveur de Tamar, leurs raisonnements n'ont apporté jusqu'à maintenant aucun véritable démenti à son identification.

Or, ce sont, me semble-t-il, les transcriptions grecques de cette Hasason-Tamar qui mettent le nom des Esséniens dans son vrai jour. Si l'on néglige les simples erreurs de copie, ces transcriptions se ramènent à deux formes, dont chacune se justifie aussi bien en regard de l'original hébreu que des exemples parallèles. Seul, d'ailleurs, le premier élément du toponyme nous intéresse ici.

On a, d'abord, une forme ασασαν, qui doit représenter une prononciation, en somme assez voisine de celle que suppose le texte massorétique, sauf pour la gutturale initiale. Mais l'absence de celle-ci répond à un usage courant dans les transcriptions (par exemple, Ἀσιδαῖος et Ἀγωραῖος, qui éliminent tous deux un *heth* initial), et par suite, elle doit refléter, elle aussi, pour sa part, un caractère réel de la prononciation elle-même [77].

Plus intéressante pour nous, cependant, est la forme ασσα (recension lucianique : *Gen.*, XIV, 7), qui laisse tomber à la fois le *nun* final à l'analogie de αιλων — αιλω, ἀκκαρων — ἀκκαρω, μαγεδων — μαγεδω, et la voyelle médiane, qui, de toutes façons, devait être très affaiblie, comme en témoigne, de son côté, le texte massorétique.

Cette dernière forme, il est vrai, ne nous donne pas la voyelle initiale du nom des Esséniens. Mais l'analogie de plusieurs formes parallèles, dans les noms propres, montre que le passage de ασσα à

dans *RB*, LXIV, 1957, pp. 255 s.; LXV, 1958, pp. 422 s., communications du Département des Antiquités d'Israël).

[76] G. A. Smith, parmi d'autres, au dernier siècle, a vu une survivance possible du nom de Hasason-Tamar dans celui du *W. el-Haṣaṣa*, que la route Engaddi-Bethléem-Jérusalem, par l'Hérodion, coupait au nord-ouest. Cette suggestion garde sa valeur (*The Historical Geography of the Holy Land*, p. 271; dans le même sens, F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, I, pp. 169 s.).

[77] Sur le traitement des gutturales dans les transcriptions des *Hexaples* d'Origène, et ce qu'on en peut déduire pour leur prononciation, voir P. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 164 s. On notera de nouveau, toutefois, que, dans la forme Ἰεσσαιος du nom des Esséniens (Épiphane), le *iota* initial n'est rien d'autre qu'une tentative de retenir la gutturale hébraïque dans la transcription. En outre, quelques manuscrits de Pline (V, 17, 73) portent *hesseni* au lieu de *esseni*, préféré par les derniers éditeurs. Il n'est pas impossible que la première graphie soit la bonne, bien qu'il paraisse difficile de s'en assurer, le *h* ayant pu malgré tout faire son apparition dans le texte sous l'effet de causes étrangères.

εσσα était en réalité facile. On trouve, par exemple, pour un *aleph* initial : ασεβων — εσεβων (εσσεβων), ασσαθων — εσσαθων (εσσαθω); pour un *heth* : αλαα — ελαα, ασερων (ασρων) — εσρων, ασερ — εσσερη, αβια — εβεια.. Quant à la voyelle médiane, l'exemple précité de ασερων — ασρων indique déjà assez que sa chute ne doit causer aucune surprise.

Au reste, il sera maintenant plus utile de présenter un nom dont les diverses transcriptions réunissent tous les aspects du phénomène. Il revêt justement la forme d'un gentilice. Pour un certain חצרי, de Carmel, on a, en effet, dans les transcriptions : ασαραι, εσσερι et εσρι. Dans l'onomastique hébraïque, חצרי est isolé. Mais ne pourrait-on pas invoquer, précisément, la possibilité de la chute d'un *nun* final pour rapprocher cet חצרי de חצרן, et en faire, en conséquence, un simple équivalent de חצרני? L'hypothèse est, en soi, fort plausible. Si elle est acceptée, on tient le modèle complet sur lequel il devient possible de reconstituer l'origine du nom des Esséniens.

חצרן devrait donner régulièrement le gentilice חצרני. Mais il peut tout aussi bien donner חצרי. En transcription, toujours suivant le canevas fourni par חצרי, on obtient alors simultanément l'une ou l'autre des trois formes suivantes : ασασαι (ou ασασι), εσεσι et εσσι. Or, à partir d'une forme εσσι pour le gentilice, correspondant à εσσα pour le nom du lieu (forme attestée : ασσα), 'Εσσαῖος et 'Εσσηνός sont deux formes également possibles, et aussi attendues l'une que l'autre, du gentilice grec.

Pour réduire au minimum la part de l'hypothèse, je m'empresse, du reste, de confirmer ce résultat par l'analogie d'un second exemple, qui appartient, de surcroît, au même horizon géographique. Dans sa très curieuse généalogie de David, le Chroniste nous fait connaître le nom d'un certain ססבי, qu'il donne pour un descendant de Yerahméel, « fils aîné de Heṣron » (*I Chron.*, II, 40). Les transcriptions du nom de cet individu, d'autre part, pour ce qui nous intéresse ici, se ramènent à trois formes : σασαμαι, σοσομαι et σωσωμαι. On constate, comme toujours, une certaine instabilité dans la coloration vocalique. Mais la couleur ε n'apparaît pas, et, de plus, toutes les voyelles se maintiennent.

Le même nom, cependant, se retrouve dans une inscription phénicienne bilingue de Larnax Lapéthos (Larnaka, Chypre), vers la fin du IVe siècle avant notre ère[78]. Pour notre ססבי, nous avons, cette

[78] G. A. Cook, *North Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, n. 28; sur la prononciation σοσομαι, voir la note de l'éditeur, p. 62.

fois, le grec Σέσμαος, qui, selon toutes apparences, est d'ailleurs traité comme un gentilice du dédicant Πραξίδημος. Environ un siècle plus tard, parmi les inscriptions funéraires de la colonie sidonienne de Marissa, et donc à peu de distance d'Engaddi, Σέσμαος se lit une fois et son équivalent Σεσμαῖος, deux fois, pour désigner, du reste, dans les trois cas, une seule et même personne, dont le nom sémitique eût évidemment été סססמי, comme on peut le voir par la dédicace bilingue de Larnaka [79].

Or, si le sémitique סססמי, hébreu ou phénicien, donne Σεσμαῖος, il me semble clair qu'en partant de חצצי, on arrivera, par la même voie, à 'Εσσαῖος, et aussi bien, éventuellement, puisqu'il s'agit d'un gentilice, à son collatéral 'Εσσηνός. Tout ce qu'il est nécessaire de supposer pour obtenir une telle conclusion, c'est la chute du *nun* final de חצצן dans le toponyme Hasason-Tamar. Mais comme, d'une part, il existe de nombreux exemples assurés de ce phénomène, et que, d'autre part, la forme ασσα de la recension lucianique apporte un témoignage direct en faveur de l'hypothèse, il n'y a guère lieu de redouter un piège de ce côté et l'on peut considérer le fait lui-même comme établi [80].

Examinée de près, la façon dont Fl. Josèphe parle des Esséniens n'indiquait-elle pas, au surplus, qu'il fallait s'engager dans cette direction? De ses trois notices, on a surtout, sinon toujours exclusivement, retenu le fait qu'il avait rangé les Esséniens parmi les « sectes » juives. Mais ce n'est pas toute la réalité. Certes, il est exact qu'aussi longtemps qu'il demeure sous l'influence immédiate de sa classification des « sectes » juives, Josèphe parle volontiers de l'αἵρεσις des Esséniens [81]. Il importe, cependant, de noter que l'emploi de cette

[79] J. P. Peters et H. Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Marêshah)*, Londres, 1905, nn. 1, 3, 9.

[80] Comp., dans les inscriptions de la nécropole sidonienne de Marissa, 'Αμμώιος, trois fois, et 'Αμμώνιος une fois seulement (J. P. Peters et H. Thiersch, *op. cit.*, nn. 9, 10, 11, 30). La première de ces deux formes concurrentes suppose évidemment "Αμμω au lieu de "Αμμων. Il s'agit, toutefois, d'un nom d'origine égyptienne.

[81] Le sens d'αἵρεσις est précisé par Diogène Laërce (*Vies des philosophes, prooem.*, 13) en deux sens différents. D'abord, en un sens large : αἱρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν. En ce premier sens, il est légitime de compter les Sceptiques parmi les « sectes », en dépit du fait qu'ils aient érigé leurs « incertitudes » en système. Puis, en un sens plus restreint : εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν. En ce second sens, faute de « conceptions arrêtées » (δόγματα), on ne peut parler de « secte » à propos des disciples de Pyrrhon. Fl. Josèphe, qui a eu souci de dégager les principaux « dogmes » de ses trois « sectes » (quatre, si l'on compte les Zélotes), semble bien avoir eu ce second sens présent à l'esprit chaque fois qu'il a parlé des Pharisiens, des Sadducéens et des Esséniens. Ainsi, par exemple, écrit-il que chaque Essénien s'engage par serment à transmettre les δόγματα de la « secte » tels qu'il les a lui-même reçus (*Guerre*, II, 8, 2, § 142; dans le même sens, δόξα, § 154, § 160). En fait, cependant, suivant l'usage

qualification, en ce qui regarde les Esséniens, est exclusif aux notices où l'arrangement littéraire les amène à voisiner avec les Pharisiens et les Sadducéens.

En dehors de cette unique circonstance, lorsqu'il s'agit d'un Essénien en particulier, l'appartenance au groupe est régulièrement marquée, au contraire, par (τὸ) γένος, à l'accusatif absolu. Ainsi : à propos des prédictions de Juda l'Essénien, Ἐσσαῖος ἦν γένος, *Guerre*, I, 3, 5, § 78; dans le passage parallèle d'*Antiquités*, XIII, 11, 2, § 311, Ἰούδαν τινά, Ἐσσηνὸν μὲν τὸ γένος; à propos de l'interprétation d'un songe prémonitoire d'Archélaüs par Simon l'Essénien, Σίμων τις Ἐσσαῖος τὸ γένος, *Guerre*, II, 7, 3, § 113; dans le passage parallèle d'*Antiquités*, XVII, 13, 3, § 346, Σίμων ἀνὴρ γένος Ἐσσαῖος.

A cet usage, il n'y a que deux exceptions, d'ailleurs entièrement neutres du point de vue où nous nous plaçons ici : pour Jean l'Essénien, on a Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος, *Guerre*, II, 20, 4, § 567 (de même III, 2, 1, § 11); et pour Manahem, τις τῶν Ἐσσηνῶν Μανάημος ὄνομα, *Antiquités*, XV, 10, 5, § 373. Aussi bien le cas de Jean l'Essénien est-il spécial. Il s'agit d'un personnage connu, qui a joué un rôle public, lors de la première révolte, dans le commandement de Thamna. On comprend que cette notoriété ait conduit Josèphe à l'appeler, sans explication, Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος, du nom sous lequel ce gouverneur de toparchie et chef de troupes s'était imposé à l'attention commune.

Josèphe s'exprime tout autrement lorsqu'il s'agit d'individus appartenant à la « secte » des Pharisiens ou des Sadducéens. La relation, en effet, n'est plus déterminée par γένος, mais par αἵρεσις. Ainsi Jean Hyrcan est-il donné comme un « disciple » μαθητής de la « secte » (αἵρεσις) des Pharisiens (*Antiquités*, XIII, 10, 5, § 288-289). De même, un certain Jonathan (Ἰωνάθης τις), ami intime

de l'époque, les traits relatifs à la δίαιτα, « genre de vie », s'entremêlent, dans les descriptions de Josèphe, à l'énoncé des δόγματα, ou des δόξαι. Il va sans dire, au surplus, que cette remarque s'applique avant tout aux notices sur les Esséniens, où le « genre de vie » occupe la plus grande place. De toutes manières, ni Fl. Josèphe, ni les lecteurs auxquels il s'adressait, n'eussent été disposés à accoler la qualification de « secte » à n'importe quel groupement « philosophique » (voir l'hésitation bien significative de Josèphe lui-même à propos des Zélotes, rattachés finalement à la « secte » des Pharisiens, *Antiquités*, XVIII, 1, 6, § 23, qui corrige *Guerre*, II, 8, 1, § 118). A ce propos, quoi qu'on ait pu en dire ces dernières années, il me semble douteux qu'il faille dès l'abord chercher la Communauté de l'alliance de Qumrân parmi les « sectes » de l'historien juif. Il a pu tout aussi bien ne pas juger bon d'en parler, comme il n'a soufflé mot, par exemple, d'une « secte » de Jean le Baptiste, qui avait pourtant des « disciples », ni non plus de la « secte des Nazaréens » (*Act.*, XXIV, 5, 14; XXVIII, 22), qui en comptait encore davantage. L'importance, en grande partie justifiée d'ailleurs, que la Communauté de Qumrân a pu revêtir à nos yeux, ne nous garantit aucunement qu'elle soit apparue dans le même relief aux yeux du judaïsme de l'époque.

de Jean Hyrcan, mais de la « secte » opposée, est-il dit ἐκ τῆς Σαδδουκαίων αἱρέσεως (XIII, 10, 6, § 293). Nous voyons ailleurs Anan le Jeune suivre l'αἵρεσιν... τὴν Σαδδουκαίων (XX, 9, 1, § 199). L'historien lui-même rapporte, dans son autobiographie, qu'à dix-neuf ans il commença à gouverner sa vie d'après les principes de la « secte » des Pharisiens, τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν (*Vie*, 2, § 12). En un autre endroit de son récit, Josèphe en vient à parler de Simon, fils de Gamaliel. « Ce Simon, écrit-il, était de la ville même de Jérusalem, d'une très illustre famille (γένους), et de la secte (αἱρέσεως) des Pharisiens » (38, § 191). Un peu plus loin, nous faisons connaissance avec un Jonathan et un Ananie, Φαρισαῖοι τὴν αἵρεσιν, puis, avec un troisième personnage, Jozar, ἱερατικοῦ γένους, Φαρισαῖος καὶ αὐτός (39, § 197, comp. *Antiquités*, XV, 1, 1, § 3; XVIII, 1, 1, § 4).

Voilà les faits. Josèphe écrit Φαρισαῖος τὴν αἵρεσιν et ἐκ τῆς Σαδδουκαίων αἱρέσεως, ou il se sert de quelque formule équivalente, pour marquer l'appartenance individuelle à l'une ou l'autre des deux « sectes » des Pharisiens et des Sadducéens. Mais il ne s'exprime jamais de cette façon pour parler des Esséniens. Au contraire, quand il est question de ceux-ci, on a régulièrement Ἐσσαῖος, ou Ἐσσηνός (τὸ) γένος.

Il paraît bien difficile d'expliquer par le hasard un usage aussi ferme et aussi caractérisé. Mais si nous cherchons une cause, nous devrons nous arrêter, me semble-t-il, à l'une ou l'autre de ces hypothèses. Ou bien, Fl. Josèphe savait que, de son origine même, le nom des Esséniens était un gentilice, et il s'est alors très naturellement représenté le groupe comme un γένος. Ou bien, ce que je crois, en définitive, plus vraisemblable, il ignorait ce fait, et c'est alors l'usage de parler des Esséniens comme d'un γένος qui s'est imposé à lui, parce qu'il était consacré. De toutes manières, quelle que soit la supposition à laquelle on voudra donner la préférence, il restera assuré que la qualification d'αἵρεσις, dans le cas des Esséniens, s'est superposée quelque part à la qualification plus originelle de γένος. Une fois au moins, chez Josèphe lui-même, cette superposition devient nettement perceptible. C'est dans la petite notice d'*Antiquités*, XIII, 5, 9. Je dégage les articulations du texte pour faire ressortir le mouvement de la pensée : ... τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν... ἡ μὲν Φαρισαίων... ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι ... τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος ... Σαδδουκαῖοι δὲ ... (§ 171-173) [82].

[82] Comp. *Antiquités*, XV, 10, 4 § 371, οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι· γένος δὲ τοῦτ' ἔστιν κ.τ.λ.

Le phénomène n'offre d'ailleurs, en soi, rien d'inouï. Les Sadducéens, par leurs attaches au sacerdoce lévitique, forment un γένος (τὸ τῶν Σαδδουκαίων γένος, *Antiquités*, XIII, 10, 6, § 297), mais par leur « philosophie », ils constituent en même temps une αἵρεσις (ἡ Σαδδουκαίων αἵρεσις, XIII, 10, 6, § 293). Par contre, les Pharisiens, qui ne sont qu'une αἵρεσις, et qui se recrutent à la manière d'une « école », ne sauraient être regardés comme un γένος, à l'instar des Sadducéens. Comme de juste, on ne voit pas non plus que Josèphe les ait jamais qualifiés de la sorte.

Enfin, deux observations occasionnelles de la grande notice de Fl. Josèphe trahissent involontairement cette représentation fondamentale des Esséniens comme un γένος, et confirme, du même coup, d'un nouveau point de vue, la conclusion à laquelle nous sommes arrivés.

Les Esséniens, note Josèphe, n'ont pas une ville unique et bien à eux qu'ils occuperaient seuls (μία δ'οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις). Ils s'insèrent plutôt, par groupes, en chacune des villes où on les rencontre (ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσιν πολλοί, *Guerre*, II, 8, 4, § 124). Si l'on ne songe qu'à une αἵρεσις, on aperçoit mal la pointe d'une telle remarque. Celle-ci prend, au contraire, un sens naturel si l'on pense que les Esséniens constituaient, à la base, un γένος. Il est clair, en effet, que les attaches géographiques ne sont pas les mêmes de part et d'autre, et qu'un γένος est, en général, plus lié au sol, ou à une aire géographique donnée, qu'une αἵρεσις.

Une seconde remarque, dont l'ambiguïté a fort embarrassé les traducteurs, s'éclaire immédiatement, par contre, dès qu'on la replace dans sa vraie perspective. C'est à propos de la classe (τάγμα) des Esséniens mariés. D'après Josèphe, — et probablement aussi, d'après les sources dont il dépend pour une part dans toute sa notice, — ces Esséniens mariés apportaient comme motif principal (μᾶλλον) de leur refus du célibat le danger d'extinction, à brève échéance (τάχιστα), du γένος lui-même, dans l'hypothèse où tout le monde, dans le groupe, aurait pensé comme les confrères non mariés.

Il est bien peu vraisemblable, en effet, quoi qu'on ait pu en dire, que, dans le contexte, τὸ γένος, sans autre détermination, soit le « genre humain [83] ». Ces pères de famille, qui révèlent ici leur sens pratique, n'ont pas dû se draper dans une considération aussi générale, ni non plus dans une supposition aussi oiseuse, pour justifier

[83] La traduction de M.-J. Lagrange, « la secte », était dans la bonne direction (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 316, avec la note justificative).

leur option devant les non-mariés. Ils n'auraient pas fait, en tout cas, de cette baliverne le principal élément de leur défense. On croira bien plutôt que, dans leur justification, ils se préoccupaient, très concrètement et très simplement, de l'avenir de leur propre γένος. Si elles étaient fondées, — et nous devons bien croire qu'elles l'étaient, — leurs craintes ne laissent pas de suggérer, au surplus, qu'en dépit de tout le bruit fait par les notices autour des non-mariés, une bonne partie des Esséniens contractaient effectivement mariage, et que c'est sur ces honnêtes familles esséniennes que reposait, en définitive, la survivance du groupe.

Plus que tout autre, parmi les auteurs de ces notices, Pline a cédé au courant qui entraînait vers les Esséniens non mariés aussi bien les admirateurs des « philosophies » barbares que les curieux de *miracula naturae*. Qu'il en soit lui-même responsable, ou qu'il le doive plutôt à ses sources, comme je le crois, il a certainement exagéré, en l'isolant, et dans la même mesure, déformé, ce trait de l'essénisme. Du moins avait-il recueilli avec exactitude que les Esséniens constituaient en quelque manière une *gens*. C'est même la conjonction de ces deux données, d'une *gens* qui, tout en refusant l'amour, ne s'en était pas moins perpétuée, croyait-on, à travers des « milliers de siècles », qui a si fort excité son étonnement, et soulevé sa prose!

En nous précisant, de surcroît, le lieu où cette *gens socia palmarum* conservait encore ses attaches les plus fermes au sol, il nous a permis de comprendre quelle avait pu être, également, l'origine de cette représentation des Esséniens comme un γένος. Ils avaient été, et ils étaient encore, avant tout le γένος du Coteau de la Palmeraie dominant Engaddi. Dion Chrysostome n'était donc pas si éloigné de la vérité lorsqu'il voyait, quelques années plus tard, une « ville » essénienne dans les mêmes parages de la mer Morte.

Si mon interprétation des faits est exacte, les Esséens-Esséniens tiennent donc leur nom de cette palmeraie d'Engaddi, qui s'appela sans doute durant plusieurs siècles Hasason-Tamar, et où Pline et Dion Chrysostome nous invitent à nous les représenter en premier lieu. Leur cas devient alors parallèle à celui des Sampséens-Sampséniens des sources de Beth-Shèmesh [84]. Les Esséniens étaient les

[84] Au sujet des Sampséens, voir ci-dessus, n. 70. Parvenus à ce point, est-il encore nécessaire de prévenir un étonnement? Voici, à tout hasard, un autre exemple d'un toponyme composé, dont le gentilice n'a retenu qu'un des éléments : Ésiongeber, devenue Αἰσια et *Essia (Onomasticon)*, a donné Ἡσίτης (FREY, *Corpus inscr. Iud.*, II, n. 1152). On notera la chute du *nun* final de Ésion dans Αἰσία, et par suite, dans Ἡσίτης.

solitaires du Coteau de la Palmeraie. Leur nom est un gentilice.

Ce nom ne nous dit rien de leur poursuite de la « sainteté », ni de la « guérison » de leurs passions, ni du mystère de leur « silence », ni de l'organisation de leur confrérie, ni de leurs particularités vestimentaires, ni de quoi que ce soit de cette sorte.

En revanche, il attire l'attention sur une aire géographique définie non seulement par sa solitude [85], mais encore par ses voies de communication et son histoire. Au temps où l'on peut penser que l'essénisme a vu le jour, c'est-à-dire à l'époque grecque, et dès le IIIe siècle peut-être, l'Engaddène [86] s'était déjà fondue dans l'Idumée. Les vicissitudes de son destin devenaient par là inséparables du sort de toute cette région, dont Marissa, à l'ouest, fut la capitale, et que Ptolémées et Séleucides se disputèrent à l'envi depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la période asmonéenne. Les ambitions politiques, les guerres, le commerce s'unirent ainsi pour rattacher l'aimable oasis des bords de la mer Morte au pourtour d'un creuset où maints courants ethniques trouvèrent, non seulement à se déployer, mais encore à échanger les traits les plus divers de leurs cultures et de leurs aspirations respectives. Juifs de vieille souche et Iduméens annexés de fraîche date, Grecs d'Égypte et Grecs de Syrie, autochtones plus ou moins hellénisés des deux domaines rivaux, Phéniciens de Sidon, déjà marqués en l'un ou l'autre de leurs usages par des influences perses, Phéniciens des comptoirs de la côte palestinienne, Ascolonites et Gaziotes : tout ce monde bigarré frayait ensemble dans les villes hellénisées d'Adora et de Marissa, et pouvait aussi bien se rencontrer sur les routes de l'intérieur qui conduisaient à Hébron, avec laquelle Engaddi avait été, depuis toujours, en communication directe [87].

[85] Solitude, et inaccessibilité, qu'il ne faut d'ailleurs pas exagérer, sur la foi des descriptions des voyageurs du dernier siècle! De très simples faits sont ici de meilleurs témoins de la vie ancienne du site. Au Fer II, on a éprouvé le besoin de protéger Engaddi par une forteresse, qui s'élevait sur un rocher dominant l'oasis (*Chronique archéologique : Engaddi*, dans *RB*, LXIV, 1957, p. 255). A l'époque romaine, Engaddi fut pour un temps chef-lieu de toparchie (Fl. Josèphe, *Guerre*, III, 3, 5, § 55). La renommée des dattiers et des baumiers d'Engaddi accuse, du point de vue commercial, les mêmes relations régulières avec l'extérieur (*Antiquités*, IX, 1, 2, § 7; Pline, *Hist. nat.*, V, 17, 73).

[86] Josèphe désigne de ce nom le district d'Engaddi, comprenant tout l'hémicycle des hauteurs environnantes (*Antiquités*, VI, 13, 4, § 282).

[87] Sur la composition de la population de Marissa à l'époque, voir F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1952, I, pp. 55s.; d'une façon plus générale, du point de vue de l'histoire politique et du phénomène de la rencontre des diverses cultures, J. P. Peters et H. Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa*, pp. 6-12, 92 s. plus spécialement, mais tout l'ouvrage est à lire; aussi F. J. Bliss et R. A. S. Macalister, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, Londres, 1902, *passim;* sur les quelque trente villes hellénisées que comptait alors le pays palestinien, leur organisation intérieure, leurs relations avec le pouvoir central, etc., voir V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie, 1959, pp. 90-116.

Plutôt que d'une réaction engendrée par les secousses d'un événement historique précis, l'idée-mère de l'essénisme a dû germer, partiellement tout au moins, grâce aux suggestions quotidiennes que pouvait offrir à profusion un tel milieu.

Les Esséniens étaient « Juifs par la race » (Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες). Il est même significatif que Fl. Josèphe ait cru opportun de nous le souligner, tout juste après avoir annoncé un développement sur les trois « formes » qu'avait revêtues la « philosophie » juive [88]. Aussi bien les Esséniens eux-mêmes ont-ils pu juger sincèrement qu'ils étaient fidèles aux « lois de leurs pères [89] ». En substance, du reste, il n'y a pas lieu de mettre en doute cette appréciation, suffisamment corroborée de l'extérieur. Devant les images que nous en ont laissées les contemporains, il est impossible de ne pas relever, cependant que Moïse ne les avait pas empêchés de prêter, à l'occasion, une oreille attentive à d'autres sagesses, qui, autour d'eux, sollicitaient également l'adhésion des esprits.

A cet égard, la géographie des lieux où leur confrérie m'a semblé avoir pris consistance symbolise peut-être une carte des allégeances spirituelles. Lorsque, remontant de leur solitude d'Engaddi, les Esséniens en franchissaient le col, ils pouvaient, sans doute, prendre à droite la route qui, par la ville de David, conduisait jusqu'à Jérusalem, dont l'une des portes mêmes rappelait leur nom [90]. Mais ils pouvaient aussi, en regardant droit devant eux, vers l'ouest, emprunter la route d'Hébon, pour de là gagner Adora et Marissa, et pousser ensuite, à la hauteur de Gaza ou d'Ascalon, jusqu'à la grande artère du littoral qui reliait l'Égypte à la Syrie et à l'Asie Mineure. Les deux voies étaient là, offertes pour ainsi dire par la terre elle-même, soumise, comme toujours, à l'action infiniment complexe des facteurs historiques. Des idées, des aspirations très différentes circulaient, avec les hommes, au gré de chacun de ces itinéraires. Quittant la tranquille Engaddène, l'une et l'autre route suivait bientôt les appels divergents d'un certain horizon de l'esprit. Dans la dernière de ces

[88] Fl. Josèphe, *Guerre*, II, 8, 2, § 119.

[89] Philon, *Quod omnis probus liber*, 12, 80.

[90] Fl. Josèphe, *Guerre*, V, 4, 2, § 145. Cette Porte des Esséniens se trouvait quelque part à l'angle sud-ouest de la ville (L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*. Paris, 1954, I, p. 64 s.). Son nom peut s'expliquer par le fait qu'elle donnait sur le « pays » des Esséniens, qu'on voyait habituellement arriver par ce côté. Mais il n'est pas impossible non plus qu'ils aient eu un établissement dans les environs (M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 317).

deux perspectives, il me semble toujours légitime d'évoquer, avant toute autre, avec Fl. Josèphe [91], la prestigieuse figure de Pythagore.

Jérusalem. Jean-Paul AUDET.

[91] Puisque je viens de me compromettre en faveur des Pythagoriciens, autant vaut aller tout de suite au bout de ma pensée. Est-ce que, par hasard, à l'époque même où nous sommes, l'une ou l'autre, des « chapelles » souterraines de la région de Marissa n'aurait pas servi aux réunions de leurs confréries? Devant certaines de ces grandes salles taillées dans le calcaire crayeux des collines de Ḫa Shéphélah, Macalister avouait ne pas pouvoir se défendre de l'impression qu'elles avaient dû servir à des fins cultuelles. Mais faute de pouvoir mettre un nom sur de telles assemblées, il s'estimait contraint de les rattacher à un culte pré-exilique, « et probablement pré-israélite ». A ses yeux, néanmoins, les indices archéologiques suggéraient plutôt l'époque grecque (F. J. BLISS et R. A. S. MACALISTER, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, pp. 254-270). Fallait-il, en réalité, s'écarter de cette date relativement basse pour le seul motif qu' « aucun système religieux » postérieur à l'exil n'eût trouvé son compte à de telles excavations? Ne suffit-il pas, au contraire, de songer aux disciples de Pythagore, à leurs « maisons de philosophie » et aux « antres » de leurs mystères pour qu'une explication plausible commence à se dessiner (sur ce dernier point, voir J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, pp. 211-216)?

A PROPOS DES BABYLONISMES D'ÉZÉCHIEL

Dans ses « Remarques sur la langue d'Ézéchiel[1] », le P. Auvray maintient que la plupart des prétendus « babylonismes » du prophète de Tell Abib s'expliquent par l'évolution normale de la langue hébraïque, et non par l'influence du milieu mésopotamien où Ézéchiel a longtemps vécu. Il dresse une liste de 56 mots ou expressions retenus par G. Fohrer, G. R. Driver et R. Tournay, mais il souligne qu'on n'a pas encore relevé de babylonisme de syntaxe. Sur ces 56 mots, il en rejette 25 qui laissent place au doute et en retient 31, « chiffre encore respectable », écrit-il.

En voici la liste : קלל (Ez I 7; bab. *qullu*); חשמל (I 4, 27; VIII 2; bab. *ešmarū*); דיק (IV 2; XVII 17; XXI 27; XXVI 8; bab. *dāyiqu*); דהן (IV 9; bab. *duḫnu*); גלבים (V 1; bab. *gallabu*); כנפות הארץ (VII 2; cf. Is XI 12, passage postexilique; Jb XXXVII 3; XXXVIII 13; bab. *kippat erbitti*); סמל (VIII 3, 5; cf. Dt IV 16, passage postexilique; 2 Ch XXXIII 7, 15; bab. *šamallū* d'après Fohrer, ou *simmiltu* d'après Tournay); אגף (XII 14; bab. *agappu*); אלגביש (XIII 11, 13; XXXVIII 22; bab. *algamešu*); כסתות (XIII 18, 20; bab. *kasū*); סיח (XIII 13, 19; XLVI 14; textes de tradition sacerdotale; bab. *siltu*); לבה (XVI 30; bab. *libbatu*); נדן (XVI 33; bab. *nudunnu*); נחשת (XVI 36; bab. *nuḫšu* d'après Driver, où *naḫšatu* d'après Tournay); בתק (XVI 40; bab. *batāqu*); נוצה (XVII 3, 7; Jb XXXIX 13; Lv I 16; bab. *nāṣu*); קה (XVII 5; bab. *qu*); אולי (XVII 13, etc.; bab. *awīlu*); סיגר (XIX 9; bab. *šigaru*); תכלת (XXIII 6; XXVII 7, 24; les autres attestations sont postexiliques; bab. *takiltu*); טבולים (XXIII 15; bab. *ṭublu*); אשת (XXIII 44; bab. *aššatu*); בלב ימים (XXVII 4, 25-27; XXVIII 2, 8; Ps XLVI 3; bab. *ina qabal tāmtim*); אשכר (XXVII 15; Ps LXXII 10; bab. *iškāru*); ברכיים (XXVII 24; bab. *barmu*); תכנית (XXVIII 12; XLIII 10; bab. *taknītu*); כליל (XXVIII 12, bab. *kilīlu*); אשר (XLI 9; bab. *ašru*); שחיף (XLI 16; bab. *siḫpu*); אתיק (XLI 15, 16; XLII 3, 5; bab. *mētiqu*, *mūtāqu*); נכם (XLIV 20; bab. *kasāmu*).

Je reconnais volontiers que l'argument linguistique est impuissant par lui seul à prouver le séjour prolongé d'Ézéchiel en Chaldée; tel

[1] Cf. *Sacra Pagina* (Bibliot. Ephem. Theol. Lovan., XII-XIII). vol. I, 1959, p. 461-470.

ou tel mot de son livre peut avoir été employé bien avant lui. Mais le problème n'est pas pour autant résolu par la négative. Le cas d'Ézéchiel demeure en effet singulier par rapport à tous ses prédécesseurs et à son contemporain Jérémie. Celui-ci, qui n'a jamais vécu en Babylonie, ne présente pas en effet dans son vocabulaire les mêmes particularités. Mais il ne faut pas mettre sur son compte des passages qui ont manifestement été ajoutés après coup à son recueil. Plusieurs mots du livre de *Jérémie*, cités par le P. Auvray comme des babylonismes, appartiennent en effet à des sections tardives postexiliques; ainsi גדודה (XLVIII 37; bab. *gudūdu*), dans des oracles contre Moab rédigés dans le style « anthologique »; אשיה (L 15; bab. *asītu*) dans un oracle contre Babylone, très apparenté à la seconde partie d'*Isaïe*; אנק (LI 52; Ez IX 4; XXIV 17; XXVI 15; bab. *nāqu*) figure aussi dans un passage tardif postexilique, postérieur aux trois textes d'Ézéchiel sus-mentionnés. « C'est à Babylone... qu'on doit placer le travail définitif qui a abouti à notre livre actuel » de *Jérémie* [2]. Il n'est donc pas étonnant qu'on relève aussi des babylonismes dans les récits de Baruch (Jr XXXVII à XLIV); ainsi בץ, bab. *baṣṣu*, dans XXXVIII 22; אזקים, bab. *zanāqu*, dans XL 1, 4. Ces exemples vont plutôt dans le sens de la thèse ici défendue.

Je laisse décidément de côté le mot גיד « nerf » (akkadien *gīdu*), car la prescription alimentaire de Gn XXXII 33 peut être difficilement datée. D'autre part, la restitution de ce mot dans Gn XLIX 24 ne me paraît pas s'imposer [3]; on pourrait en effet lire plus simplement : זְרֹעָיו וְיָדָיו (verbe בצץ) וַיִּפָּצוּ « leurs bras et leurs mains furent brisés ». S'il s'avérait que Gn XXXII 33 n'est pas un vieux texte élohiste, mais un texte d'inspiration sacerdotale, analogue aux prescriptions alimentaires du *Lévitique*, Ez XXXVII 6, 8 serait alors la plus ancienne attestation de ce mot *gīd*, avant Is XLVIII 4 et Jb X 11; XL 17.

Personne ne songe à nier l'existence d'emprunts fait par les Israélites, avant le temps d'Ézéchiel, aux dialectes est-sémitiques. Mais c'est l'abondance des babylonismes dans le livre d'*Ézéchiel* qu'il faut expliquer. Pour être parfaitement objectif, il faut tenir compte de la forme particulière au mot. Ainsi אֲחֻזָּה correspond exactement au babylonien *aḫuzatu* [4]; on sait que c'est un mot caractéristique de la tradition « sacerdotale » (Dt XXXII 49 date de la fin de l'exil); or, il revient quatorze fois dans *Ézéchiel*, qui est le premier écrit biblique à

[2] Cf. A. GELIN, *Jérémie*, Bible de Jérusalem, 2e éd., 1959, p. 22.
[3] Cf. *RB* 1958. p. 197. J'abandonne cette conjecture.
[4] W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1959, p. 23.

l'employer. Le sens akkadien « prise en mariage » s'est généralisé en hébreu, ce qui est un processus normal. Bien entendu, le mot hébreu et le mot akkadien dérivent de la même racine אחז « prendre ».

Outre ce mot, qui revient si souvent dans Ézéchiel, on peut signaler d'autres mots dont le prophète use à plusieurs reprises. Cet indice de fréquence ne doit pas être négligé, et il me semble que le P. Auvray n'en a pas assez tenu compte. Citons par exemple *dāyēq* qui revient quatre fois (IV 2; XVII 17; XXI 27; XXVI 8), et ailleurs dans deux passages parallèles certainement postexiliques et décrivant le siège de Jérusalem par les Babyloniens (2 R XXV 1; Jr LII 4). Il s'agit d'un retranchement. Le babylonien *dāyiqu* désigne un ouvrage de siège, mur, monticule, bloquant l'ennemi et permettant de l'observer [5]. Les Mésopotamiens étaient des grands spécialistes de la poliorcétique. Quant au verbe *dūq*, il est attesté dans Gn XIV 14, selon la recension samaritaine qui conserve sans doute la leçon originale « il inspecta »; ce texte appartient à la recension sacerdotale [6]. On sait combien les contacts sont nombreux entre la langue du prêtre Ézéchiel et celle des traditions des prêtres de Jérusalem. Le séjour en Babylonie aura marqué le clergé de Jérusalem spécialement dans le domaine linguistique.

L'expression נשׂא עון « être responsable d'une faute et passible de punition » est rapprochée par W. Zimmerli du babylonien *ḫīa* ou *arna našū*, expression de sens analogue et très courante dans le langage juridique (ainsi dans le Code des Lois assyriennes § 32). Ézéchiel utilise plusieurs fois cette expression (IV 4-6; XVIII 19-20; XLIV 10-12; cf. XXIII 35), tandis que les autres attestations sont postexiliques (Is LIII 12, 4e poème du Serviteur, qui date de la fin de l'exil). Il est à remarquer que l'expression appartient au vocabulaire de l'école sacerdotale. Le prêtre Ézéchiel peut avoir été le premier à s'en servir.

Mentionnons aussi le verbe שׁוט ou שׁאט « mépriser », qui revient trois fois (XVI 57; XXVIII 24, 26), et aussi le substantif verbal dérivé (XXV 6, 15; XXXVI 5). On en rapproche le babylonien *šāṭu* qui a le même sens. Le *Lexique* de L. Koehler avait négligé de rapprocher les deux racines; le *Supplément* les rapproche à juste titre [7]. L'interprétation du P. Joüon, citée par le P. Auvray [8], doit être abandonnée.

Je maintiens que אבר (Ez XVII 3) « aile », qui est l'exact correspondant du babylonien *abru*, est le plus ancien passage biblique qui use

[5] Cf. *The Assyrian Dictionary*, III, 1959, p. 27; W. Zimmerli, *Ezechiel*, p. 113.
[6] Cf. *RB* 1960, p. 21.
[7] Cf. p. 188*.
[8] Cf. *art. cit.*, p. 466 note 7; *Biblica*, VIII 1927, pp. 57-58.

de cette racine. Le seul texte qui lui serait, paraît-il, antérieur, figure dans Ps LXVIII 14; mais il doit être reporté après l'exil selon toute vraisemblance [9]. Le mot revient dans Is XL 31 et Ps LV 7; sous la forme féminine, dans Dt XXXII 11 (fin de l'exil), Ps XCI 14, Jb XXXIX 13; le verbe dénominatif est utilisé dans Jb XXXIX 26; tous ces textes sont postexiliques.

La liste des rapprochements est loin d'être close. J'ai déjà signalé [10] : פנג (XXVII 17; bab. *pannigu*) « craquelin, biscuit »; יזע (XLIX 18; bab. *izutu*) « sueur », alors que זעה (Gn III 19, tradition yahviste) correspond à la forme de l'ancien babylonien et de l'assyrien *zu'tu* [11]. Dans son commentaire sur le Temple d'Ézéchiel [12], le P. Vincent rapproche הראל de *arallu*, qui désigne le monde souterrain, la montagne des dieux; il remarque après d'autres que l'autel est décrit comme une ziqqurat babylonienne; il note la correspondance entre חק הארץ « sein de la terre » et *irat erṣeti*, qui désigne au temps de Nabuchodonosor, la plate-forme de fondation du palais et de la tour à étages à Babylone. J'ai rappelé [13] aussi une allusion possible, dans Ez IX 2, aux « sept », c'est-à-dire aux sept mauvais démons, les *utukkē lemnūti*, contre lesquels tant de conjurations magiques, et même une série entière, ont été composées par les Babyloniens. Je signale aussi l'hapax חיץ (XIII 10), traduit « muraille [14] », qui pourrait être rapproché de *ḫuṣṣu* « hutte, claie, paroi de roseaux [15] ». Je n'insiste pas sur l'autre hapax de ce verset, טעה « errer » (aussi restitué dans Ct I 7), car il a son correspondant en araméen comme en babylonien.

C'est dans Ez XLVII 5 que se trouve le plus ancien emploi biblique du verbe שׂחה « se baigner » (Ps VI 7 et Is XXV 14 sont postérieurs à l'exil); ce verbe, attesté aussi en araméen et en syriaque, est à rapprocher du babylonien *šaḫū*, qui signifie « patauger dans la boue », d'où *šaḫū*, le « porc ». Ce verbe figure peut-être dans la tablette XI de l'épopée de *Gilgamesh*, à la ligne 154 : « (Le corbeau) mangea, pataugea, croassa et ne revint pas. » Cette traduction « pataugea » me semble préférable à celle de W. von Soden [16], suivi par Schott, Böhl, Speiser

[9] Cf. *RB* 1959, p. 362 s.
[10] Cf. *RB* 1958, p. 446.
[11] Cf. l'ugaritique *d* (C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 256 n° 498). L'arabe et l'éthiopien ont un *waw* initial.
[12] Cf. L.-H. Vincent et M.-A. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 1956, p. 490 s.
[13] Cf. *RB* 1958, p. 612, où je renvoie à W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1956 (p. 225).
[14] Ce mot est aussi restitué dans 1 R VII 9, de rédaction postexilique.
[15] Cf. *The Assyrian Dictionary*, VI 1956, p. 260. On a rapproché le mot hébreu de la lettre *heth* qui figurerait un mur, et aussi de l'arabe *ḥāiṭ* « mur » (cf. M. Dunand, *Byblia Grammata*, 1945, p. 166).
[16] Cf. *OLZ* XXXVIII, 1935, col. 146.

et Heidel; d'après eux, il s'agirait d'une forme spéciale *išā'(i)* « il voltigea », du verbe *ša'ū*.

Dans Ez XXI 26, il est dit que Nabuchodonosor s'arrêta au carrefour de deux chemins, l'un vers Rabbat Ammôn, l'autre vers Jérusalem; il interrogea les sorts et les téraphim, il secoua les flèches et il observa le foie. C'est ici la seule mention, dans la Bible, d'une consultation hépatoscopique. Cette pratique divinatoire *(barūtu)* était courante en Babylonie à toutes les époques. La découverte récente, à Hasor, de plusieurs foies d'argile, dont l'un est inscrit [17] permet de penser que cette pratique n'était pas inconnue en Canaan au deuxième millénaire avant notre ère. Mais Ézéchiel est le seul auteur à en parler pour une époque plus récente. Un autre détail du passage cité ci-dessus est à retenir; l'expression אם הדרך « mère du chemin », c'est-à-dire « carrefour », rappelle en effet le babylonien *ummu ša iṣi* (GIŠ) « mère du bois », c'est-à-dire « ramification [18] ».

Outre les babylonismes de vocabulaire et d'expression, j'attirerai l'attention sur un fait syntaxique très caractéristique, car il est attesté à travers tout le livre d'Ézéchiel. C'est l'usage habituel de את « avec », qui correspond au babylonien *itti* « avec ». En revanche, la préposition עם, si fréquente dans les livres historiques et les prophètes d'avant l'exil (Osée, Isaïe, Jérémie), mais qui n'a aucun équivalent en babylonien, ne se rencontre pas dans le livre d'*Ézéchiel*. Ce fait surprenant demande une explication. Assurément, la vocalisation massorétique de la préposition את se confond souvent avec celle de la particule de l'accusatif; mais il est assez facile de distinguer ces deux particules d'après leur rôle dans la phrase. Le grec des LXX rend la préposition par μετά. Cet emploi de את est, bien entendu, antérieur à l'exil dans l'hébreu biblique; il existe déjà en phénicien [19]. Mais sa fréquence chez Ézéchiel [20] et l'absence concomitante de עם n'ont-elles rien à voir avec une influence babylonienne? On peut se le demander. Notons encore l'absence de עם dans *Habacuc* (composé vers 599), Is XL-LV (sauf XLI 10), les *Lamentations*, les oracles d'*Aggée*, de *Zacharie* I-VIII (sauf VIII 23 qui reprend Is VII 14; VIII 8, 10 « Dieu avec nous »), et de *Malachie*. C'est donc à partir du VI[e] siècle, époque des grandes inva-

[17] Cf. *RB* 1960, p. 373. On avait déjà trouvé un modèle de foie anépigraphe dans le niveau VIII (XIII[e]-XI[e] siècle) de Mégiddo (v. la reproduction par G. E. Wright, *The Biblical Archaeologist*, XIII 1950, p. 38 fig. 10).

[18] Cf. F. Köcher, dans *AfO* XVIII 1958, p. 311; voir aussi *Biblica* XL 1959, p. 194 n° 3129.

[19] M. Tsevat (*BASOR* **156** 1959 ,pp. 40-41) en rapproche l'amorite *ta /te*. Sur la préposition את « avec », cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, 103 j.

[20] J'ai relevé plus de 30 exemples : X 17; XVI 8. 60. 62; XVII 16; XXIII 8. 23. 25; XXVI 20; XXVIII 14 grec; XXXI 16-18; XXXII 20-21. 24. 27-30. 32; XXXVII 26; XXXVIII 6. 9. 15. 22; XXXIX 4; XLIV 5; XLVII 22-23.

sions babyloniennes et des déportations de Juifs en Chaldée, que se généralise apparemment l'usage de את « avec ». Serait-ce l'effet du hasard, surtout en ce qui concerne Ézéchiel? Dans le livre de *Jérémie*, je relève six emplois de עם à côté de את « avec », moins fréquemment employé que dans *Ézéchiel*[21]. N'est-il pas naturel de penser que l'usage massif et exclusif de את « avec » par le prophète de Tell Abib n'est pas sans avoir quelque rapport avec l'usage babylonien de *itti* « avec »? L'influence de la syntaxe babylonienne, ici perceptible, se serait fait sentir ensuite sur les écrits exiliques et postexiliques, où se généralise l'emploi de cette préposition, aux dépens de l'emploi du traditionnel עם.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il semble correct de supposer que, si Ézéchiel n'est pas nécessairement l'emprunteur de tous les babylonismes énumérés ci-dessus, il en est du moins le premier témoin notable. Particulièrement nombreux dans son livre, ces babylonismes s'expliquent plus aisément si le prophète vit, parle et écrit dans un milieu proprement babylonien[22].

Jérusalem. R. Tournay, O. P.

[21] Jr VI 11 (la correction *gam* ne s'impose pas). En outre, XXXIV 14; XXXIX 12; XLI 12 qui appartiennent à l'écrit de Baruch, sans doute achevé en Égypte (cf. XLIII 6), non en Babylonie. XXXII 4; LI 40, sont des additions. את « avec » revient dans la formule « je suis avec toi » (I 8. 19; XV 20; XX 11; XLVI 28), « ... avec vous » (XLII 11); autres textes : I 16 mss; VIII 8; XVI 8 mss; XIX 10; XXI 5; XXVI 24; XL 4-5; XLI 1-3. 11. 13. 16 (mêmes formules répétées); LII 9. 14. 32.

[22] Je signale le rapprochement fait par R. Largement (*Cahiers du Centre d'Orientalisme biblique* 1955 n° 20 fiche 7) entre le mot עין « œil » (Ez I 18; X 12, etc.) et l'akkadien *(aban) ênu* « pierre d'yeux » qui désigne des gemmes ronds ou ovoïdes, d'agathe ou d'onyx (cf. *The Assyrian Dictionary*, Chicago, VII 1959, p. 157-8; R. Campbell Thomson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, p. xl-xli 248 b).

AMENEMOPÉ, I, 9; III, 13 : ÉGYPTE OU ISRAEL?

L'Enseignement de vie que propose la *Sagesse d'Amenemopé* a, entre autres buts, « de faire que le cœur » du jeune homme auquel elle est destinée « prenne sa place dans son naos (*rdit ḥ3i ḥ3t.f r k3r. f*) [1] ». L'image est pour le moins surprenante et son étrangeté a fait mettre en doute son origine égyptienne [2]. Insolite pour nous, cette métaphore l'était-elle autant pour les lettrés de la Vallée du Nil? J'ai proposé plus haut une traduction du verset qui fait l'objet de cette étude. En voici quelques autres :

« Um sein Herz in seinen Schrein treten zu lassen (Sinn?) [3]. »
« Um sein Herz in seinen Schrein eintreten zu lassen [4]. »
« To let his heart enter its schrine [5]. »
« Let his heart go down into its shrine [6]. »
« (Pour) faire que son cœur descende dans son tabernacle [7]. »

Ces divergences de traduction s'expliquent par la double acception du verbe *ḥ3i*. Il signifie d'abord « descendre » d'un lieu ou d'un pays plus élevé vers un autre situé plus bas (on descend vers l'Égypte; dans l'eau; dans un bateau; dans le monde souterrain; dans le tombeau), puis « se mettre à sa place exacte » *(an seine (richtige) Stelle treten)* [8]. C'est ce sens, bien attesté, que j'adopte ici, avec Erman,

[1] H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, I, 9.
É. Drioton, dans *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*, p. 259; *Sacra Pagina*, I, p. 232. L'argumentation en faveur d'une origine sémitique est basée sur deux considérations : 1. — *ḥ3i* signifie principalement « descendre » alors que son répondant hébreu *yârad* « descendre » s'emploie couramment pour « entrer » (*II Sam.*, XI, 9, 10; *Jér.*, XVIII, 2, 3; XXXVI, 12; *Ruth*, III, 3, 6). 2. — Il n'est jamais question d'habitation à l'usage du cœur. — A la première partie on peut répondre que *yârad* n'a jamais le sens d' « entrer ». Dans les passages allégués il exprime une descente et les pages qui suivent montreront si la conception d'une habitation à l'usage du cœur est, ou n'est pas, d'origine égyptienne.
[3] A. Erman dans *OLZ*, XXVIII, 1924, 242.
[4] H. O. Lange, *op. cit.*, p. 25.
[5] F. L. Griffith, dans *JEA*, XII, 1926, p. 195.
[6] J. A. Wilson, dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 421.
[7] É. Drioton, *op. cit.*, p. 257.
[8] *Wb*, II, 472.

Lange et Griffith, car la statue d'un dieu ne descend pas, en principe, dans son naos, elle y entre, elle y prend place.

Il s'agit bien, en effet, d'un naos et le Ch. Drioton a parfaitement défini le mot *kꜣr*. « Il désignait en égyptien le naos du dieu, petite chapelle de pierre ou de bois où l'on tenait enfermée son image dans la partie la plus secrète du temple. Par analogie on l'appliquait au réceptacle de la statue cultuelle du mort dans les tombeaux et, dans les palais, à la chambre personnelle du roi [9]. »

Les conceptions égyptiennes sur le cœur ne nous donneraient-elles pas la clé de l'énigme, justifiant du même coup l'emploi, par Amenemopé, de cette image hardie?

Depuis le Nouvel Empire il est question du « dieu qui est dans l'homme [10] ». « Je connais le dieu qui est dans l'homme : c'est Sia [11] », c'est-à-dire l'Intelligence personnifiée [12], ou, si l'on s'adresse à un interlocuteur, on lui parle de « la faveur du dieu qui est en toi » *(m ḥswt nṯr imy. k)* [13].

Ce dieu Sia a sa place dans le cœur. Parmi les éloges décernés à Ramsès II sur la *Stèle de Koubân* figure celui-ci : « Hou est dans ta bouche et Sia dans ton cœur [14] ». Le dieu dans l'homme c'est Sia, l'Intelligence, et Sia a sa place dans le cœur. Celui-ci est même identifié avec Sia : « Mon cœur *(ḥꜣty. i)* était Sia *(m Siꜣ)* devant mon père [15] ». Sur un sarcophage ptolémaïque il est dit que « le cœur d'un homme est son propre dieu *(ib n s nṯr. f ds. f)*; mon cœur est satisfait de ce que j'ai fait [16] ». Dans ce dernier cas le cœur représente la conscience, et c'est à ce titre qu'il est pesé dans la psychostasie, mais, comme le cœur est, pour les Égyptiens, raison, volonté, mémoire

[9] *Op. cit.*, p. 260.

[10] Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der aegypt. Religionsgeschichte*, art. *Gott im Menschen*, p. 225 ss. La conception n'est pas nouvelle, car un texte ancien fait mention du dieu qui est dans l'homme : P. Lacau, *Textes Religieux*, XLIV, p. 91; *RT*, XXX, 1908, p. 193 (12e dyn.)

[11] *Wb*, II, 359, 2 = *Urkunden* IV, 119.

[12] H. Bonnet, *op. cit.*, p. 715. Hou, que nous rencontrerons plus loin, est la parole personnifiée, *ibid.*, p. 318. Sur ces deux divinités il faut toujours en revenir à l'étude de Gardiner, *PSBA*, XXXVIII, 43 ss; 83 ss; XXXIX, 138 ss.

[13] *Wb*, II, 359, 3 = *Urkunden* IV, 117, 12 (cité par G. Lefebvre, *Grammaire*, § 179).

[14] P. Tresson, *La Stèle de Koubân*, Bibliothèque d'Étude, IX, lig. 18, p. 7. Dans la Stèle de Seḥetep-ib-Rê (lig. 11) il est dit d'Amememhet : « C'est Sia qui est dans les cœurs *(imy ḥꜣ tyw)*. Cf. M. Kamal, *ASAE*, XL, 1940-41, pp. 211, 214.

[15] Cf. *Urk.* IV, 363, 14.

[16] Texte souvent cité : A. Erman, *La Religion égyptienne*, trad. H. Wild, p. 194; A. Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, p. 476; A. de Buck, Jaarbericht IX (Ex Oriente Lux), 1944, p. 16; H. Bonnet, *op. cit.*, p. 227; G. Posener, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, p. 61*b*. La référence est G. Wrezsinski, *Aegypt. Inschriften in Wien*, Leipzig, 1906, Cercueil XX (Ptolémaïque), p. 160.

et affectivité tout ensemble [17], on pourra attribuer à ce dieu l'une ou l'autre de ces facultés.

Si le cœur est un dieu ou en renferme un, notamment Sia, l'Intelligence, la Raison, il est naturel qu'on lui assigne une chapelle, un naos. Sur une statue datant d'Osorkon II on lit : « Le cœur *(ib)* est un dieu dont le naos *(kꜣr. f)* est l'estomac *(r-ib)*, et celui-ci se réjouit quand les (autres) parties du corps *(ḥʿw)* sont en fête [18] ».

« Faire prendre sa place au cœur » du disciple « dans son naos », ce sera lui former la conscience, lui inculquer la raison [19] et, poursuit le texte (I, 10), lui faire éviter l'écueil du mal (*litt.* qu'il gouverne [sa barque] loin du mal).

On peut, au reste, éprouver le bien-fondé de cette conclusion dans une autre œuvre didactique où il est question, toujours de manière métaphorique, non plus du « cœur dans son naos » mais de « naos vide de son dieu ». Un « magister », ayant ouï dire qu'un étudiant fait la fête le semonce et, pour le ramener à la tempérance, lui décrit les méfaits de l'usage immodéré des boissons fortes. « La bière le *(sic)* fait cesser d'être un homme. Elle fait s'égarer ton âme *(bꜣ)* et tu es comme un aviron tordu dans un bateau qui n'obéit d'aucun bord. Tu es comme un naos vide de son dieu *(mi kꜣr šw m nṯr. f)*. Tu es comme une maison sans pain [20]. » L'homme ivre titube comme un bateau qui, son gouvernail avarié, échappe au contrôle du barreur et, sa raison obnubilée par l'ivresse et comme absente, il ressemble à un naos privé de son dieu. Il perd ce qui faisait sa dignité, comme un naos vide n'est plus qu'un simple meuble.

Le sens proposé pour Amenemopé convient donc également dans

[17] Cf. Al. Piankoff, *Le cœur dans les textes égyptiens*, et J. Doresse, *Le cœur et les Anciens Égyptiens*, dans *Le cœur* (Études Carmélitaines XXIX), p. 82 ss.

[18] G. Legrain, *Statues*, III, 60 (nº 42225, *e*, 11), cité par G. Lefebvre, *Tableau des parties du corps...*, § 39. Deux mots essentiels: cœur et naos *(kꜣr)* sont communs à cette inscription et au verset d'Amenemopé. Le fait que la chapelle soit l'estomac devait permettre au sage égyptien d'employer le verbe *ḫꜣi*, à comprendre soit au sens propre « descendre », soit au sens dérivé « mettre en place ».

[19] Cf. l'expression *iwty ḫꜣ ty.f* « un insensé », litt. « celui dont le cœur n'existe pas » : A. Erman, *Neuaeg. Grammatik*, § 749 et les références données par R. A. Caminos, *Late-egyptian Miscellanies*, p. 13, à propos de I Bologne 3, 6 et de Anast. V, 10, 8 : « Il n'y a pas de raison (*ḫꜣ ty*) dans ton corps *(ḥt. k)*, p. 236. Sur l'identité *ḫꜣ ty — ib.*, cf. G. Lefebvre, *Tableau des parties du corps...*, § 34.

[20] Pap. Anast. IV, 11, 9-11 ap. A. H. Gardiner, *Late-egyptian Miscellanies*, p. 47, 5-7. Trad. A. R. Caminos, *op. cit.*, p. 182 ss. On ne manquera pas d'être frappé de la similitude des métaphores et de leur proximité dans l'une et l'autre œuvre. Amenemopé parle de mettre en place le cœur du disciple dans son naos et de le faire gouverner *(iri-ḥmw)* de manière à éviter le mal considéré comme un écueil. Le maître du Pap. Anast IV dit de l'homme ivre qu'il est comme un gouvernail tordu *(wsrt gwš)* dans un bateau qui n'obéit plus, comme un naos vide. On pourra être tenté de voir, dans Amenemopé, la contre-partie positive du Pap. Anast. IV, avec inversion des métaphores. De toute manière les deux textes sont bien dans la même ligne et, il faut y insister, égyptienne.

ce passage du Pap. Anast. IV. Être devenu un naos vide, c'est avoir, sous l'effet de l'ivresse, perdu momentanément la raison.

Cette confirmation va peut-être, à son tour, permettre d'élucider une phrase demeurée énigmatique dans les *Aventures d'Horus et de Seth*[21]. On connaît la trame du début de ce roman. Horus et Seth se disputent la fonction royale demeurée vacante à la mort d'Osiris. Le procès dure depuis quatre-vingts ans. Le tribunal siège à nouveau. Autour des deux plaideurs se groupent les autres dieux : le Maître Universel, à la fois Prê-Harakhti et Atoum d'Héliopolis; Isis, mère d'Horus; Neith; Osiris; Chou; Banebdedet; Thot, le greffier du tribunal, et l'Ennéade, mais une Ennéade portée de neuf à trente membres pour égaler le nombre des magistrats qui formaient le grand jury traditionnel de l'Égypte. L'Ennéade, à l'unanimité, reconnaît la légitimité de la requête d'Horus et voudrait qu'on lui remette la succession de son père mais le Maître Universel, favorable, à Seth, s'y oppose. Dans cette impasse, et sur les instances d'Atoum, Banebdedet est mandé pour arbitrer le différend. Le dieu-bélier, par déférence, se rend à la convocation mais se défend de donner aucune décision, vu son ignorance de l'affaire. Il propose de consulter Neith. L'Ennéade adopte cette suggestion et Thot, le scribe divin, rédige la missive. Dans sa réponse la déesse recommande d'attribuer à Horus la fonction de son père. A la lecture de cette lettre, l'Ennéade applaudit à la décision de la déesse, conforme à ses propres sentiments, mais le Maître Universel s'emporte contre Horus, à qui il reproche la faiblesse de ses membres. « Alors », poursuit le texte, « Onouris devint furieux un million de fois, et pareillement l'Ennéade tout entière, à savoir les Trente. Et le dieu Baba se leva et il dit à Prê-Harakhti : 'Ton temple est vide'. Alors Prê-Harakhti fut blessé de la réponse qui lui avait été faite; il s'étendit sur le dos, ayant le cœur très triste. Là-dessus, les dieux de l'Ennéade sortirent et poussèrent un grand cri à la face du dieu Baba, et ils lui dirent : 'Va-t'en dehors, toi; le crime que tu as commis est extrêmement grave.' Puis ils allèrent vers leurs demeures. Et le grand dieu passa un jour, étendu sur le dos dans son pavillon, ayant le cœur très triste et étant seul. »

Nous retrouvons, dans cet épisode, et prononcé par Baba, une formule : *kꜣr. k šw*, apparentée à celle du Pap. Anastasi IV. Lefebvre traduit par « temple » mais c'est bien d'un « naos », comme dans les autres cas, qu'il s'agit.

[21] 3, 8-4, 1 : A. H. Gardiner, *Late-egyptian Stories* (p. 40, 12-41, 7). Traduction de G. Lefebvre, *Romans et Contes...*, p. 187.

Dans son étude sur le dieu Bébon, Ph. Derchain écrit à propos de ce passage : « Cette affaire peut être rapprochée d'une autre malheureusement moins explicite encore, connue au Pap. Jumilhac, 16, 12, où Bébon accuse ouvertement Thot d'avoir 'pris les affaires de Râ", alors que Thot avait le premier porté cette accusation contre Bébon, et produit des témoins. Bébon, cependant, sera convaincu de mensonge ». « Cette étrange histoire n'est pas sans évoquer, plus ou moins, l'épisode du Pap. Chester-Beatty rappelé ci-dessus, où Bébon se conduit avec autant d'impudence à l'égard de Râ' qu'il le fait à l'égard de Thot dans le Pap. Jumilhac. On serait tenté de croire que, si la chapelle de Râ' est vide, Bébon n'est pas mêlé pour rien à l'affaire, et que ce pourrait bien être lui qui a enlevé ce qui s'y trouvait [22] ».

Cette interprétation me paraît difficile, car rien, dans le texte, ne fait allusion à un vol. Baba n'a pas quitté la séance du tribunal pour s'en aller piller la chapelle de Rê. D'autre part nous sommes dans un roman où les dieux jouent des rôles humains et, de surcroît, pas toujours édifiants. La religion, ni du même coup le culte, n'ont rien à voir dans ce contexte. Le récit nous dit que Prê-Harakhti fut blessé de la *wšbt* qui lui a été faite et que les dieux, indignés de la conduite de Baba, l'expulsent en raison de la gravité de son crime. Il est douteux que ce soit une « réponse », comme traduit Lefebvre, qui ait attristé le Maître Universel. C'est là le sens originel du mot, mais il a aussi d'autres acceptions. Dans les *Aventures d'Ounamon* celui-ci, à qui on a volé son argent, porte plainte auprès du prince de Dor qui lui réplique : « Je ne sais rien de cette *wšbt* que tu racontes [23] ». Le sens « affaire » donné par Lefebvre est préférable à celui d' « accusation » patronné par Griffith dans sa traduction d'Amenemopé [24]. Ce dernier sens, par contre, conviendrait assez bien au propos prêté à Baba à l'égard du Maître Universel. Cette accusation d'avoir son naos vide serait une manière alambiquée, mais clairement saisie par tous, de lui signifier que « sa raison l'a déserté », qu'il a perdu l'esprit. C'est là une insulte mais, en présence du veto systématique opposé par le Maître Universel aux décisions de l'Ennéade et des arbitres, « Onouris devient furieux un million de fois » [25]. L'Ennéade

[22] *Revue d'Égyptologie*, IX, 1952, p. 41.

[23] I, 18 : A. H. Gardiner : *Late-egyptian Stories* (p. 62, 12); Trad. G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 209.

[24] *Op. cit.*, p. 195, n. 5.

[25] H. Grapow note dans *Wie die alten Aegypter sich anredeten...* (Abhandlung. der Preuss. Akad. d. Wissenschaft., Philos. Hist. Klasse, IV, 1942, N. 7, p. 147) que le chagrin ressenti par Rê-Harakhti oblige à conclure que Bébon a proféré « ton naos est vide » à voix haute et

partage son indignation et Baba la traduit, à sa manière, en qualifiant cette obstination de sottise. C'était aller trop loin et l'Ennéade ne peut que réprouver, nous avons vu comment, cette incartade de langage, ce crime de lèse-majesté dont Prê-Harakhti se montre, comme il est normal, si vivement affecté.

Cette exégèse, qui est dans la ligne des déclarations du Pap. Anastasi IV, a l'avantage de ne pas obliger à recourir à un vol dont le récit ne fait pas mention.

Un peu plus loin (III, 13) Amenemopé donne à son disciple le conseil suivant : « Fais en sorte qu'il (ce qui est dit, cf. III, 9) repose dans le coffre *(ḥn)* de ton corps *(ḫt)* ». La métaphore est singulière et n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante. Elle figure dans le précieux recueil d'H. Grapow[26]. G. Posener, et H. Brunner, après lui, l'ont rapprochée d'une autre image qui, pour le second, rend un son étrange : « Deviens pareil à un coffret de livres *(ḥn sšw)*[27] ». Les deux invitations ont, en effet, une certaine similitude : elles parlent toutes deux de coffre *(ḥn)* mais dans l'*Instruction éducative d'Amennakhte* il s'agit d'un « coffret de livres ». En Égypte les manuscrits étaient conservés soit dans des jarres, soit, s'ils étaient de consultation courante, dans des coffres d'où on les tirait plus aisément[28]. L'invitation à devenir un « coffret de livres » s'adresse à un aspirant-scribe ou, plus exactement, à un jeune homme à qui l'on souhaite d'entrer dans cette carrière : « Puisses-tu être scribe et fréquenter la Maison de vie ». La fin de la phrase : « deviens comme un coffret de livres » est donc une invite à se meubler l'esprit, à acquérir un savoir encyclopédique en assimilant le plus possible du contenu des coffrets composant la Bibliothèque de cette sorte d'Université qu'était la Maison de Vie[29], en un mot à devenir un *lettré* comme l'a bien fait remarquer l'éditeur de ce début de Sagesse[30].

Chez Amenemopé il s'agit moins de l'étendue des connaissances que de la fidélité de la mémoire qui doit garder, pour les mettre en pratique, les conseils donnés. C'est encore par l'intermédiaire du cœur, siège de la mémoire, que va se faire cet engrangement. Le

de manière violente, mais qu'on imaginerait très bien la même chose dite posément. On peut, en effet, annoncer calmement à une divinité que son naos cultuel est vide. Mais si cette assertion est proférée sous l'empire de la colère on sera porté à l'interpréter non comme l'annonce d'un fait, quelque affligeant qu'il soit pour le dieu concerné, mais comme une métaphore insultante.

[26] *Bildl. Ausdrücke*, pp. 166-167.

[27] *Revue d'Égyptologie*, X, 1955, p. 68, n. **U**; *Altaegypt. Erziehung*, p. 125.

[28] Cf. J. Černy, *Paper and Books in Anc. Egypt*, p. 30; *RB*, LXII, 1955, pp. 76-81.

[29] Cf. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, pp. 74 ss.

[30] G. Posener, *op. cit.*, p. 68, n. **S**;.

rapprochement de quelques textes justifiera, je crois, cette assertion. Nous lisons, dans la *Sagesse d'Ani:* « Le corps (ou le sein : *ḫt*) de l'homme est plus vaste que le double grenier. Il est rempli de toutes sortes de réponses *(wšbwt)*. Choisis la bonne, parle bien, tandis que la mauvaise reste enfermée dans ton corps (ou : ton sein : *ḫt. k*)[31] ».

C'est donc dans le *ḫt*, entendu dans l'un des sens indiqués par G. Lefebvre, que se trouvent emmagasinées les pensées de toutes sortes.

Le coffre *(hn)* peut désigner, comme chez nous, la poitrine, voire l'estomac. C'est ce qui ressort d'un texte de Dendérah (IV, 84) « des aliments solides pour ton gosier — *ḫḫ*, des aliments liquides pour ton gosier — *štȝt-* et toutes bonnes choses pour l'intérieur de ton coffre *(hn. k)*[32].

Ce coffre, à son tour, renferme le cœur, nous dit un texte de la XXI^e^ dyn. « ton cœur est dans son coffre » *(ib. k m hn. f)*[33].

Nous sommes donc en présence d'une variante « profane » de la métaphore du cœur dans son naos. Le cœur, c'est-à-dire la raison, divinisé, reposait dans un naos *(kȝr)* qui était l'estomac *(r-ib)*. Ici le cœur, siège de la mémoire, est dans un coffre *(hn)* qui, selon le texte de Dendérah, peut s'entendre de l'estomac ou de l'abdomen. Le parallélisme est on ne peut plus satisfaisant et cette manière précieuse de s'exprimer est bien conforme aux conceptions anatomiques et psychologiques des Égyptiens[34]. Le conseil d'avoir à faire reposer les préceptes dans le coffret *(hn)* (qui renferme le cœur) du corps *(ḫt)* ne signifie pas autre chose que ce qui est dit quelques lignes plus haut (III, 11). « Il est utile que tu les mettes dans ton cœur. »

Si ces explications sont valables, elles auront prouvé également l'origine purement égyptienne des deux métaphores d'Amenemopé qui ont fait l'objet de cette note.

Jérusalem, décembre 1960. B. COUROYER, O. P.

[31] Cf. E. SUYS, *La Sagesse d'Ani*, p. 69. Suys traduit *ḫt* par « sein ». *Ḥt*, litt. « ventre », se dit parfois des intestins, assez souvent du sein maternel et en arrive à signifier « corps ». Cf. G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps...*, p. 32, § 35 avec les références. Voir les précisions apportées sur la signification de *hn* par I.E.S.E. Edwards, dans son compte rendu de l'ouvrage de G. Lefebvre (*JEA*, XXXIX, 1953, p. 117). Il cite un texte où *hn* a le sens d'abdomen.

[32] Cité par G. LEFEBVRE, *op. cit.*, § 39, p. 35.

[33] *Ibid.*, § 24, p. 24, d'après *Wb*, II, p. 492, 2.

[34] Le Ch. Drioton écrit, à propos de cette expression (*Mél. A. Robert*, p. 261) : « Le coffre du ventre est un genre de métaphore inconnu à l'égyptien. Par contre l'hébreu possède une expression *ḥadré(y)-bèṭèn*, « les chambres du ventre » *Pr.* 19, 8; 20, 27 et 30; 26, 22, pour signifier le plus profond du cœur. » Comme on l'a vu, il n'est pas nécessaire de faire appel à la Bible pour expliquer cette métaphore. Sur « les chambres du ventre » cf. É. DHORME, *L'emploi métaphorique...*, p. 134. Bien d'autres expressions, ou acceptions de mots, que le Ch. Drioton déclare étrangères à l'égyptien s'y retrouvent pourtant, alors que les équivalences hébraïques qu'il postule pour elles ne sauraient être admises.

LA VIE DE L'AU-DELA DANS LES CONCEPTIONS JUIVES

Inscriptions grecques de Beth-Shearim

La récolte épigraphique de la cinquième campagne des fouilles de Beth-Shearim était singulièrement abondante [1].

Trente-sept inscriptions ont été trouvées, dont trente-trois en grec; neuf furent publiées avec un ample commentaire par M. Schwabe [2], l'éditeur des inscriptions grecques de la nécropole depuis la première campagne des fouilles en 1936. Nous publions ici les autres textes épigraphiques de cette fouille au fur et à mesure qu'ils ont pu être déchiffrés par M. Schwabe (nous utilisons à cette fin ses carnets) ou par nous-même [3].

N° 1 (194)

Un graffite en deux lignes, dont la deuxième en caractères hébreux. Hauteur 45 cm, largeur 55 cm.

'Αέκσο ἐφ' avec le symbole juif si fréquent : le chandelier à sept branches. Au-dessous, la transcription du verbe ἀέξω. Quelle est la signification exacte de la formule ἀέξω avec le signe de la *menorah?*

L'emploi de la forme ionienne et épique du verbe au lieu d'αὔξω ou αὐξάνω est remarquable [4]. Bien que ce verbe apparaisse chez les auteurs tardifs, et même dans des inscriptions [5], il est nouveau dans l'épigraphie de la Palestine et de tout l'Orient. Son emploi à Beth-Shearim témoigne du renouvellement du vocabulaire grec.

La *menorah* est le plus répandu de tous les symboles juifs. Elle

[1] Voir le compte rendu détaillé de cette campagne par N. Avigad, *Excavations at Beth She'arim, 1953*, dans *Israel Exploration Journal*, IV 1954, 88-107.

[2] *Greek Inscriptions Found at Beth She'arim in the Fifth Excavation Season, 1953*, *ibid.*, 249-261; cf. J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, *REG*, 1956, p. 181, n° 340. Ce sont les n^{os} 202, 203, 207-212 et 225 selon la numérotation de l'éditeur. On trouverait dans le *Bulletin* une neuvième inscription, reproduite d'après la photo donnée par Schwabe, pl. 24 B. Nous la commentons ci-dessous (n° **19**). Les inscriptions hébraïques et araméennes ont été publiées par N. Avigad dans son compte rendu, cité à la note 1.

[3] Nous donnons entre parenthèses les numéros de M. Schwabe.

[4] C'est la seule forme employée par Homère, qui ne connaît ni αὔξω ni αὐξάνω.

[5] Cf. le dictionnaire de Liddell-Scott-Jones, *s. v.*

apparaît dans les inscriptions funéraires comme dans les synagogues. Le chandelier à sept branches est le plus fréquent à Besara (= Beth-Shearim) comme dans les catacombes juives en Italie [6].

La signification de ce symbole a été discutée par différents savants. La discussion a été reprise par E. R. Goodenough dans son ouvrage monumental sur les symboles juifs [7]. Il arrive à la conclusion que la *menorah* était surtout un symbole de la Lumière et de la Vie et concentrait les espérances du Juif en l'immortalité. Le chandelier symbolisait la pitié et la clémence de Dieu, garantie du salut de l'âme [8].

Il nous semble que le graffite de Beth-Shearim apporte un appui décisif à la théorie de E. R. Goodenough [9]. Mais avant d'aborder le problème des conceptions de la vie de l'au-delà à Besara, il nous faut faire une observation sur la formule αὔξι. On sait qu'elle n'est pas rare dans les épitaphes grecques surtout de la basse époque. On trouve cette formule assez souvent en Syrie, en Arabie et en Palestine. Or on ne l'a trouvée jusqu'alors dans aucune inscription gréco-juive. Sa signification a été discutée par E. Peterson [10] qui souligne que l'acclamation pouvait être employée dans un sens religieux et séculier [11]. Dans les inscriptions funéraires chrétiennes, c'est le sens religieux que nous trouvons; c'est aussi le cas du graffite de Beth-Shearim. Peterson souligne judicieusement que la formule a rapport à la vie de l'au-delà [12]. Notre graffite reflète lui aussi cette relation.

Il est évident que la préposition ἐφ' (= ἐπί) lie le verbe ἀέξω avec son objet, qui est représenté par l'image du chandelier, le sujet de la phrase étant le défunt. Si donc nous pouvons interpréter la *menorah* comme le symbole de la Lumière et de la Vie éternelle, nous trouvons ici l'assurance exprimée par le défunt qu'il sera heureux dans l'autre monde. Or la consonne aspirée employée dans le graffite nous autorise

[6] Dans la catacombe de Monteverde le chandelier à sept branches apparaît 62 fois, celui à cinq branches une seule fois. Cf. N. Müller et N. A. Bees, *Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom*, 1919, index, s. v. *Leuchter*.

[7] *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, IV, 1954, 71-98.

[8] *Ibid.*, 95.

[9] La théorie que la *menorah* était le symbole de la lumière et de la félicité qui est devenue le partage des défunts dans l'autre monde a été développée par Fr. Cumont dans *Rev. Arch.* 1916, 1-16; cf. J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum (CIJud)*, Introduction, p. cxxviii. E. R. Goodenough fait des réserves sur l'hypothèse de E. Peterson, Εἷς Θεός, 1926, 277-281, qui a voulu donner au chandelier une signification apotropaïque.

[10] *Op. l.*, 181 s. Aux exemples rassemblés par E. Peterson ajouter *IGLS* 671. La formule se trouve dans une inscription inédite d'un pavement en mosaïque découvert à Ascalon en 1957 : Αὔξι Γαιανέ. C'est certainement la tombe de Gaïanos.

[11] C'est le cas des acclamations [αὔξ]ι Ἀ[ξ]δε, αὔξι Ῥογ[άτε], E. Peterson, *op. l.*, 181 et αὔξι Ἀσκά[λων], αὔξι Ῥώμη, *ibid.*, 319.

[12] Cf. *ibid.*, 182 : « Aus der Inschrift bei Prentice, *Exped.*, Nr. 212 Αὐξ[τω μετὰ τ(ε)λιτ-τ(ή)ν geht hervor, dass die αὔξει-Akklamation auch eine Beziehung zu dem Leben nach dem Tode gehabt hat. »

à substituer au symbole le mot grec pour l'éternité αἰών. Nous lisons donc ἀέξω ἐφ' (= ἐπ') αἰῶνα[13].

La croyance à la vie éternelle est attestée assez souvent dans les inscriptions de Besara[14]. Elle est exprimée parfois par des acclamations du type : εὐμύρι (= εὐμοίρει), θάρσι (= θάρσει), οὐδὶς ἀθάνατος. Deux fois apparaît l'adjectif εὔμυρος[15]. On sait que la formule θάρσει οὐδεὶς ἀθάνατος n'est pas seulement une consolation. Cette phrase si souvent reproduite sur les tombes païennes, juives et chrétiennes était une exhortation à affronter avec courage les périls de l'au-delà[16].

S. Lieberman a démontré que l'épithète εὔμοιρος a son équivalent dans les sources hébraïques : la Mishna et le Talmud[17]. Or il ne s'agit pas d'une qualité morale, d'une vertu du défunt. L'épithète εὔμοιρος exprime à la fois un souhait et une assurance que le défunt sera bienheureux dans la vie de l'au-delà. On rencontre cet adjectif dans trois inscriptions chrétiennes de l'Égypte[18]; or il a cédé la place à μακάριος.

L'acclamation εὐμύρι, où le nom du défunt suit l'impératif est la plus fréquente formule dans les épitaphes grecques de Beth-Shearim. Elle apparaît quinze fois[19] et contient le souhait qui doit accompagner le défunt. Si le verbe εὐμοιρεῖν signifie dans le contexte des inscriptions de Beth-Shearim « avoir part à la vie éternelle » nous trouvons son antithèse dans une épitaphe de la onzième catacombe de la nécropole[20]. Dans cette catacombe fut découverte une inscription remarquable : elle est gravée avec soin et peinte en rouge[21] :

οιὐμύρ[ι].
Ἐγὼ Ἡσύχις ἐνθάδε κεῖμε σὺν τῇ ἐμῇ συνβίῳ.

[13] Cf. ἐπ' αἰῶνα dans la Septante, Exode xv, 18. Pour la confusion des consonnes π et φ cf. L. Radermacher, *Neutest. Grammatik* [2], 46 s.

[14] Cf. la remarque judicieuse de J.-B. Frey, *CIJud* I, Introduction, p. cxxxii : « Les espérances de l'au-delà se lisent sur presque toutes les inscriptions funéraires juives. »

[15] Frey, *CIJud* II 993, 1158.

[16] Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains*, 1942, 76. Cf. M. Simon, *RHR* CXIII, 1936, 190 : « C'est bien plutôt de courage qu'il s'agit, non point celui du condamné qui marche au supplice, mais celui du soldat sûr de la victoire. »

[17] Cf. *Greek in Jewish Palestine*, 1942, 72-74.

[18] G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, 569, 581, 671. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* [4], 143, note 4. Les éditeurs du deuxième volume du *CIJud* traduisent à tort « sois heureux ». Cf. les nn. 993, 1158.

[19] *CIJud* II 999, 1000, 1004, 1013, 1014, 1016, 1017, 1018, 1021, 1060, 1063, 1067, 1086 et deux inscriptions non incluses dans le Corpus. Nous les discuterons ci-dessous.

[20] La onzième catacombe fut découverte pendant la quatrième campagne de fouilles, en 1940. Cf. le compte rendu de cette campagne publié dans le *Bull. Jew. Pal. Explor. Soc.*, IX, 1942, 5-19.

[21] M. Schwabe, *The After-life at Beth-Shearim*, dans *Memorial Volume to E. Gulak and S. Klein*, 1942, 182-194. Du commentaire développé de l'éditeur, nous donnerons ici l'essentiel.

πᾶς τολμῶν ἀνῦξε ἐφ' [ἡ]μᾶς μὴ ἔχη μέρος εἰς τὸν
[βίον] ἀόνιο[ν].

La formule οἰὐμύρ[ι], gravée d'une autre main, fut certainement ajoutée plus tard par un visiteur, évidemment un parent des défunts. Le graffite est remarquable par la graphie οι pour ε, qui atteste la prononciation de l'*epsilon* comme *iota*[22]. Il s'agit donc d'une formule de souhait qui n'appartient pas nécessairement à l'inscription et peut avoir été ajoutée pendant une visite à la tombe.

La sanction contre la violation de la sépulture est unique, car en général on envisage une amende plus ou moins élevée au profit de la communauté juive, de la ville, ou du fisc impérial[23]. Souvent, et surtout en Phrygie, on lance des malédictions, en spécifiant parfois qu'il s'agit de celles écrites dans le Deutéronome[24]. Les malédictions sont fréquentes à Acmonia, mais la formule euménienne ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν n'apparaît qu'une seule fois dans une épitaphe juive[25]. Or la sanction de la vie future apparaît pour la première fois dans l'inscription de Beth-Shearim. On a indiqué que les inscriptions juives en Europe ne font jamais mention des punitions de l'au-delà, car « le seul fait d'être enfant d'Abraham et de porter le signe de l'alliance assurait le salut éternel[26] ». On voit cependant à Beth-Shearim que le droit à la participation à la vie future peut être contesté.

Cette menace est lancée contre le violateur du repos du défunt. On notera que la formule employée dans cette inscription reflète la pensée exprimée dans la Mishna כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא[27] et il semble que c'est une traduction exacte de la formule hébraïque. Le terme ζωὴ αἰώνιος est très fréquent dans les Évangiles[28]. Or ici

[22] La même prononciation est attestée en Palestine et en Arabie : ἐνθάδι pour ἐνθάδε ἐνστρίψατο pour ἐνεστρέψατο (cf. R. Canova, *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab*, 1954, p. cvi), Κασνίτις pour Κασνίταις dans le Negev (cf. A. Alt, *Die griech. Inschriften der Palaestina III*, 54, et notre suggestion dans *Bull. Israel Explor. Soc.*, 1958, 70; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1959, p. 267, nº 481). Les exemples de la graphie ε pour ι sont nombreux; cf. R. Canova, *ibid.*

[23] Amende à la ville et au fisc, Frey, *CIJud* II 752 (Thyatire); amende au fisc seulement 773 (Apamée en Phrygie), 778 (Hiérapolis en Phrygie), 786, 791 (Corycos en Cilicie), à la gérousie 779 (Hiérapolis), à la communauté juive 775, 776 (Hiérapolis), à la synagogue et au fisc 799 (Nicomédie en Bithynie), aux héritiers 788 (Corycos).

[24] *CIJud* II 768 (Blaundos en Phrygie).

[25] *Ibid.* 773 (Apamée), l'inscription fixe également une amende au fisc. La loi concernant la violation des sépultures est évoquée à Thyatire en Lydie (752). Une autre inscription (774 — Apamée en Phrygie) fait mention de la loi des Juifs. Il s'agit certainement des malédictions du Deutéronome.

[26] Frey, *CIJud* I, Introduction, p. cxxxvi.

[27] *Sanhedrin* x 1.

[28] La graphie ἀόνιος est due à la chute du *iota* de la diphtongue avant une voyelle et à la confusion des voyelles ω-ο.

la restitution βίον est justifiée par l'article à la fin de la ligne précédente, bien que ce mot ne se rencontre jamais dans le Nouveau Testament avec le même sens que ζωή. De toute façon la croyance à la vie future est ici exprimée explicitement.

On trouve l'expression de cette croyance dans une autre inscription de la même catacombe. Elle a été publiée par M. Schwabe avec la précédente et nous l'avons reproduite dans cette Revue [29]. Nous nous contentons maintenant d'en retenir ici la formule relative aux croyances à la vie éternelle : ἔσηται ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐχομένη ἀθανάτου βίου, qui n'est qu'une paraphrase de la formule biblique [30] : καὶ ἔσται ψυχὴ κυρίου μου ἐνδεδεμένη ἐν δεσμῷ τῆς ζωῆς.

La même formule se lit sur les inscriptions funéraires juives jusqu'à nos jours : תנצב"ה. La croyance à la promesse de Dieu de vivifier les morts était vivante parmi les Juifs. Elle était un des critères de l'orthodoxie et ceux qui la niaient étaient traités d'hérétiques [31]. On en trouve un témoignage à Beth-Shearim dans une inscription relative elle aussi à la protection de la sépulture [32] : ὃς ἐὰν μεταθῇ ταύτην (une défunte) ὁ ἐπανγιλάμενος ζωποιῆσε τοὺς νεκροὺς αὐτὸς κρινε(ῖ).

Pour la promesse de ressusciter les morts, J. et L. Robert ont rapproché une inscription chrétienne contemporaine [33] : ἔστα[ι α]ὐτῷ (sc. le violateur de la sépulture) πρὸς τὸν θεὸν καὶ νῦν καὶ τῷ π[α]ντὶ αἰῶνι, καὶ μὴ τύ[χ]υτο τῆς τοῦ θεοῦ [ἐ]παγγελίας.

L'idée de la résurrection trouve une belle expression dans l'épitaphe métrique de Regina [34] :

> Rursum victura reditura ad lumina rursum
> nam sperare potest ideo quod surgat in aevom
> promissum quae vera fides dignisque piisque
> quae meruit sedem venerandi ruris habere
> hoc tibi praestiterit pietas hoc vita pudica.

Il nous semble que nous retrouvons les mêmes espérances dans le graffite, où l'idée est exprimée simplement par le verbe ἀέξω avec l'image de la *menorah*.

[29] Cf. *RB* 1961, 117 s.
[30] 1 Sm XXV 29.
[31] Frey, *CIJud* I, Introduction, p. CXXXVII.
[32] M. Schwabe, *IEJ* IV 1954, 257-260, n° 225. Cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1956, p. 182, n° 341, qui ont corrigé la lecture de l'inscription en lisant ἐπανγιλάμενος au lieu de ἐπαντιλάμενος de l'éditeur.
[33] W. M. Calder, *Anatolian Studies*, 1955, 38 (Eumeneia); cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1956, p. 168, n° 283. L'inscription a été reproduite dans *SEG* XV 811.
[34] Frey, *CIJud* 476; cf. p. CXXXII.

N° 2 (196)

Inscription peinte en rouge, hauteur 10 cm, largeur 32 cm, hauteur des lettres 20-35 mm.

μηδὶς ἀνύξε[ι]
κατὰ τὴν ὁσίαν
κατὰ πρόσταγ(μ)α

L. 3 : ΠΡΟΣΤΑΓΑ

Ὁσία étant la loi divine, la loi de la Thora, πρόσταγμα la loi séculière[35]. On est tenté de supposer que l'auteur de la prohibition invoque la protection de la Loi divine et également celle de l'État. On sait que l'édit de Nazareth est l'unique exemple épigraphique de la législation romaine contre la violation des sépultures.

N° 3 (198)

Τόπος [Ἐ]λπιδίας

Le nom est nouveau en Palestine[36]. Le terme τόπος n'est pas fréquent à Beth-Shearim[37]. Le plus souvent on y désigne le tombeau par des adverbes : ἔνθα, ἐνθάδε, ὧδε.

N° 4 (204)

Un graffite, hauteur 30 cm, largeur 65 cm, hauteur des lettres 10-20 cm.

Ἰέσουος
Ἰαμουρίτης

Cette forme du nom Ἰησοῦς est nouvelle. L'ethnique est ici attesté pour la première fois dans la nécropole de Beth-Shearim. La ville de Jahmour était située à 30 km à l'est de Sidon[38]. Le même nom et le même ethnique se retrouvent dans les deux graffites suivants :

[35] Cf. le dictionnaire de L.-S.-J. : le terme est la traduction d'*edictum* latin dans *OGI* 665 (1er s. ap. J.-C.).

[36] Pour ce nom cf. *ILS* 1202, 7146. Pour la forme masculine Ἐλπίδιος v. *SEG* VII 882, 1184 : VIII 177.

[37] Cf.-dessous n° **11** et Frey, *CIJud* II 1025, 1040 (τόπος τῆ[ς εἰρ]ήνης). On rencontre aussi son équivalent hébreu מקום.

[38] Cf. M. Schwabe, *l. c.* 261.

N° **5** (205)

Hauteur 22 cm, largeur 36 cm, hauteur des lettres 4-12 cm.

'Ιεσούου
'Ιαμουρίτης (sic!)

N° **6** (206)

Hauteur 23 cm, largeur 22 cm, hauteur des lettres 5-7 cm.

'Ιε[σο]ύου
'Ιαμουρί-
[τ]ης

N° **7** (213)

Hauteur 17 cm, largeur 26 cm, hauteur des lettres 4-5 cm.

'Ενθάδε κῖτε 'Ασ-
θὴρ Ἄνθου
Τυρία

Le nom du père et l'ethnique sont nouveaux à Beth-Shearim; pour les formes du nom d'Esther, voir l'index du premier volume du *CIJud* [39].

N° **8** (214) [40]

Une inscription gravée sur le linteau de la salle A de la treizième catacombe :

Σατορνεῖλος

Le même personnage, sans doute, est mentionné dans le n° **19** (226).

N° **9** (215)

Un graffite, hauteur 23 cm, largeur 30 cm, hauteur des lettres 6-9 cm.

'Ενθά-
δε κῖ-
τε

L'inscription a été regravée :

[39] Cf. aussi *RB*, 1961, p. 115 s. Le même ethnique dans *IEJ* IX 1959, 219.
[40] Les inscriptions 214-219 ont été trouvées dans la treizième catacombe.

N° 10 (216)

Θεοδώ- ἐνθάδε
ρα κεῖτε

N° 11 (217)

Un graffite : hauteur 13 cm, largeur 39 cm, hauteur des lettres 4-6 cm.

Τόπος
Εἰάσονος

Pour cette désignation de la tombe, voir ci-dessus le n° 3. Ἰάσων n'était pas attesté à Beth-Shearim ni dans les inscriptions juives de la Palestine, mais il est connu à Rome [41].

N° 12 (218)

Hauteur 21 cm, largeur 48 cm, hauteur des lettres 2-10 cm.

Ἔνθα κεῖτε
Σιρικία Α — —

Cf. les différentes formes de ce nom tiré de la soie : Σιρικά [42], Σιρίκουσα [43] et Σιρικίς [44].

N° 13 (219)

Peinte en rouge, hauteur 21 cm, largeur 115 cm, hauteur des lettres 6-8 cm.

Ἔνθα κ[ε̃]τε Φαυόνις
υἱὸς Σαβίνου
(καὶ) μητρὸς EPN

L. 3 S pour καί. 'N

Le nom Favonius n'est pas attesté dans l'épigraphie juive; Sabinus est nouveau à Beth-Shearim mais assez fréquent en Europe [45].

N° 14 (220)

Au-dessous de l'inscription précédente un graffite ὁσεία.

[41] Cf. Frey, *CIJud* I 32, 389. Pour les personnages « historiques » portant ce nom, cf. l'index à l'*editio maior* de Josèphe.
[42] Frey, *CIJud* I 168, 213 (Rome).
[43] *Ibid.* II 1126, 1127 (Beth Shearim).
[44] N. Avigad, *IEJ* VII 1957, 77; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1958, p. 343, n° 512; 1959, p. 265, n° 473.
[45] Frey, *CIJud* I 398, 402, 417, 542, 632 (inscriptions grecques), 168, 230, 565 (inscriptions latines).

N° 15 (221)

Graffite : *a*) largeur 51 cm, hauteur des lettres 8-9 cm.

ὧδε κ‹δ›ῖτε

b) hauteur 12 cm, largeur 77 cm, hauteur des lettres 4-6 cm.

Ὧδε κῖτε
Σάρα Ἰουδέα ὁσία.

Pour la signification de l'épithète ὅσιος, cf. n° **19**.

L'emploi de l'adjectif Ἰουδέα à Besara pourrait surprendre : dans Frey, *CIJud* I, 21 et 202, il s'agit de prosélytes qui voulaient peut-être souligner leur nouvelle religion.

N° 16 (222)

Graffite, à gauche du précédent, hauteur 12 cm, largeur 57 cm, hauteur des lettres 5-8 cm.

Ἔνθα κῖτε ωφ
Φυρία θυ[γάτηρ]

Le nom, nouveau à Besara, se rencontre à Jérusalem : Φουλεία Ἀφρεικανά [46].

N° 17 (223)

Hauteur 32 cm, largeur 109 cm, hauteur des lettres 8-12 cm.

Ἔνθα κῖτε
Σάρα Θυγάτηρ Αυ — —

Σάρα est le nom féminin le plus fréquent à Beth-Shearim.

N° 18 (224)

La première ligne de l'inscription est peinte en rouge. Hauteur 27 cm, largeur 71 cm, hauteur des lettres 7-16 cm.

Ἔνθα κῖτε Σάρα‹γ›
γυνὴ Βαριώση

Le nom Ἰώση, si fréquent à Beth-Shearim, est une forme hypocoristique de Ἰωσήφ (Ἰώσηφος ou Ἰώσηπος dans les sources littéraires) [47].

[46] *CIJud* II 1227.

[47] Pour Ἰωσήφ (indéclinable), voir *CIJud* II 998-1000, 1056; pour Ἰώση, cf. *ibid.* 996, 1054, 1116 et 997 (Ἰώσε); Ἰώσης est plus fréquent, cf. *CIJud* I, index, s.v.

Il apparaît aussi dans un graffite découvert en 1954 : Λάζαρ βαρ 'Ιόσ(η) [48].

Ici il ne s'agit sans doute pas d'un patronymique mais d'un nom composé sur Βαρ; cf. des noms sémitiques comme Βαραβαί [49], Βαραζαβείδα [50], Βαργάδ, Βαρθολομαῖος, Βαρνάβας[51].

Nº 19 (226)

Inscription gravée et peinte en rouge sur un couvercle de pierre [52]. Hauteur 14 cm, largeur 33 cm, hauteur des lettres 4-5 cm.

῾Ωδε κεῖτε
ὁ ὅσιος Σα-
τορνεῖλος

῾Οσιος est l'épithète la plus fréquente à Beth-Shearim, elle peut être appliquée aux hommes comme aux femmes.

Cet adjectif est la traduction grecque du חסיד hébreu. La formule hébraïque plus développée הוי עניו הוי חסיד (pieux et humble) ne se trouve pas en grec [53]. Or l'adjectif μίκκος [54] désigne sans doute une qualité morale.

L'adjectif πενιχρός — le pauvre — apparaît lui aussi avec une signification morale : Σαμουὴλ 'Ισαάκου πενηχροῦ 'Αναστα[σί]ου [55]. Ce terme ne se trouve pas dans le catalogue des vertus des épitaphes gréco-juives en Europe [56]. Or il apparaît dans une inscription (inédite) découverte dans les ruines de l'ancienne synagogue de Besara [57] :

[Σα]μουήλο-
[υ υἱοῦ] Γερμα-
[νοῦ] πενι-
[χρ]οῦ

[48] N. Avigad, *Excavations at Beth-Shearim*, 1954, *IEJ* V 1955, 228; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1956, p. 182, nº 341. C'est ainsi sans aucun doute qu'il faut corriger le graffite.

[49] *CIJud* II 1110.

[50] *Ibid.* 1121.

[51] H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen*, sv.; cf. les noms sémitiques composés sur Μαρ.

[52] M. Schwabe, *IEJ* IV 1954, 259; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1956, p 182 nº 340.

[53] S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 1942, 71.

[54] *CIJud* II 1038. Cet adjectif apparaît aussi dans plusieurs inscriptions hébraïques. L'emploi de l'adjectif *petit* avec le sens de *humble* est attesté dans les textes rabbiniques, cf. p. ex. *Talmud palestinien*, *Sota* IX 13.

[55] *Ibid.* 1123.

[56] On rencontre φιλοπένης (*CIJud* I 203), qui a une autre signification.

[57] Nous la publions ici d'après le carnet de M. Schwabe. Sur cette synagogue, cf. M. Schwabe dans *Studi A. Calderini e R. Paribeni*, II, 1957, 523 ss.

Le nom Σαμουήλ et l'emploi du terme rare πενιχρός attestent sans doute la parenté de ces personnages. Samuel était probablement le fils de Germanus, fils d'Isaac le Palmyrénien [58]. Le père d'Isaac était Anastasius.

Pour la signification de ce terme nous pouvons rapprocher une inscription chrétienne de Phrygie [59] : † Ἐμὺ τὸ ζῆν Χριστὸς κὲ τὸ ἀποθανῖν κέρδος. Ἀμάραντος διάκων ἐλεεινὸς δοῦλος Κυρίου, ἐνβλέψας τὴν τοῦ προσκέρου βίου ζοὴν πέντε μὲν δεκάδας τελέσας βουν[ο]ῖς(?) σὺν τῷ ἀδερφῷ Κυ[ρι]ακῷ, εὐξαμένης τῆς μιτέρος αὐτῶν Παππιανῆς κὲ Πανχαρίης κὲ τῶν γλυκυτάτων πέδων Δόμνης καὶ πάντων τῶ[ν ἄλλ]ων τῶν κληρονομούντων τὸν πενιχρὸν βίον † βλέπε δὲ ὁ ἀναγινώσκων ὅτι ὁ θάνατος πᾶσιν ἡτύμαστε.

Ce texte atteste l'emploi du terme πενιχρός avec la signification d'une façon de vivre, car il ne s'agit pas dans l'inscription des héritiers d'Amarantus et de son frère : leurs enfants sont mentionnés expressément. Les deux frères ont construit une tombe familiale en accordant le droit de sépulture également à ceux qui ont partagé leur manière de vivre (d'une secte religieuse?).

Le nom théophore Saturninus ne doit pas surprendre. On trouve à Beth-Shearim une Urania [60], deux Calliope [61], une Dionysia [62] et une Diodôra [63]. Ces noms se sont vidés de tout sens religieux, et Juifs (et Chrétiens) les portaient sans scrupules [64].

Jérusalem, B. Lifshitz.
Université Hébraïque.

[58] *CIJud* III 1011 : Γερμανὸς Ἰσαακίου Παλμυρηνοῦ.
[59] W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, nº 677.
[60] *CIJud.* II 1154.
[61] *IEJ* IV 1954, 250, nºs 202, 203 (cf. *Bull. épigr.*, *REG*, 1956, p. 181, nº 340); IX 1959, 219.
[62] *CIJud* II 1063.
[63] *IEJ* V 1955, 232. Pour Dionysios, Dionysias et Dionysiodôros, cf. l'index du *CIJud* I On y trouve aussi un Artémisius (684), une Asclépiodote (91, 92), un Diophantos (18); il y a à Rome aussi des noms tirés d'Hermès et d'Héraclès. Pour un Isidôros à Césarée en Palestine, voir l'épitaphe publiée dans *Bull. Israel Expl. Soc.*, 1958, 64; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, *REG*, 1959, p. 266, nº 475.
[64] L. Robert, *Étud. épigr. et philol.*, 211 s.

SAINT CYPRIEN ET JONAS

Le *Jonas* en fascicule de la Bible de Jérusalem, par M. Feuillet (fini d'imprimer le 1er mars 1951, en 2e éd. revue le 15 mai 1957), m'a été très utile pour mon *In Ionam* de S. Jérôme (*Sources chrét.*, 43, fini d'imprimer le 14 juin 1956). Je suis fort reconnaissant à M. Feuillet. Toutefois j'avais cru devoir critiquer la fin de son introduction dans mon livre p. 31. Elle est restée inchangée. Inchangées aussi des coquilles p. 25 : lire Ep. 82 d'Augustin (non 72); Goldbacher (non Golbacher); et p. 26 : PL 41, 587 (non 567); Grég. de Nysse PG 46 (non 41); à la fin : c. 3 (non *liber* 3).

M. Feuillet écrit p. 26 : « N'oublions pas qu'au témoignage de saint Jérôme, c'est au livre de Jonas que Cyprien dut sa conversion. » Légère retouche à son texte de la *Revue biblique*, 1947, p. 361 : « C'est à un sermon sur Jonas... (*P.L.*, 25, 1143). » Cela rappelle A. Lavertujon, *La Chronique de Sulpice Sévère. Livre I*, Paris, 1896, p. 288 : « De toutes les preuves qu'on peut donner de l'influence exercée par ce singulier petit livre *(Jonas)*, il en n'est aucune aussi curieuse que celle que rapporte Jérôme. Thascius Cyprianus vivait à Carthage, au sein de la richesse et de la gloire réservées alors aux orateurs habiles. Son attachement à la vieille religion était connu (...) Lorsqu'un jour il entendit lire l'allocution adressée par Jonas aux Ninivites (...) Subitement son cœur fut touché; il fit un retour sur la vie mondaine qu'il menait, et presque aussitôt se convertit au christianisme : *audisse tandem sermonem Ionae, ad paenitentiam conversum.* » Cette allocution de Jonas me fait penser à un passage de L. Van den Essen sur les sources de la *Vie d'Éloi* dans sa très estimable *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain-Paris, 1907, p. 335 : « la *Vita Hilarii* de Fortunat, le *Sermo Venustatis* de saint Jérôme. » Ce *Sermo* est de B. Krusch, *M. G. H. Script. rer. Mer.* 4, p. 654, l. 3 : « Venustate sermonis Hieronymi (...) delectatus. »

Le P. Sagnard († 1957), dans son édition du *Contre les hérésies* de S. Irénée (*S. C.*, 34, en 1952, p. 430), a reproduit toute la conclusion de M. Feuillet avec sa finale : « N'oublions pas » *et reliqua*. L'assertion de M. Feuillet connaît déjà l'honneur d'être citée. Le P. Sagnard

n'avait pu lire mon objection, de 1956. Puisque M. Feuillet semble l'ignorer, je la renouvelle ici avec quelque développement.

Voyons le texte de Jérôme. Pour illustrer *Jonas* 3, 6 (le roi de Ninive qui se convertit le dernier), Jérôme évoque la plus inattendue des conversions, celle des grands rhéteurs : « Proponamus nobis beatum Cyprianum, qui prius idololatriae assertor fuit et in tantam gloriam uenit eloquentiae ut oratoriam quoque doceret Karthagini, audisse tandem sermonem Ionae et ad paenitentiam conuersum in tantam uenisse uirtutem ut Christum publice praedicaret et pro illo ceruicem gladio flecteret » (*P. L.*, 25, 1143 B = Vallarsi 420 = éd. Antin, pp. 100-101). « Rendons-nous compte qu'un saint Cyprien, champion, de l'idolâtrie, d'une éloquence si cotée qu'il avait même enseigné l'art oratoire à Carthage, entendit finalement la parole de Jonas et, converti à la pénitence, arriva à un tel courage qu'il prêchait le Christ publiquement et pour lui inclina son cou sous le glaive. »

Le roi obéissant à Jonas symbolise les lettrés qui s'humilient pour suivre le Christ. Cyprien est un exemple de ces maîtres de l'heure qui se soumettent à Jonas, à Dieu. Pur jeu de symboles, comme *In Is.* 65, 25; *P. L.*, 24, 651 A : « Leo quoque ut bos comedet paleas, quando uiri disertissimi et quondam apud saeculum potentes se tradunt rusticitati... » Jérôme a dit *audisse sermonem Ionae* parce qu'il commentait *Jonas*. Ailleurs il eût mis : de Jean le Baptiste, ou de quelque prophète héraut de la conversion.

Si Jérôme avait voulu dire que Cyprien fut converti par *Jonas*, il n'aurait pas employé cette tournure vague et poétique. Au reste, prenez l'Ép. 38, 2 (en 384; *C.S.E.L.*, 54, p. 290). Blésilla, liée des bandelettes de ses richesses, gisait dans le sépulcre du siècle; mais Jésus a frémi et s'est troublé dans son esprit; il a crié : Blésilla, viens dehors! — C'est la même tonalité que pour la « parole de Jonas ». De même Ép. 142 de Jérôme à Augustin, vers la fin (*C.S.E.L.*, 56, p. 292) : « Capta Hierusalem tenetur a Nabuchodonosor nec Hieremiae uult audire consilia, quin potius Aegyptum desiderat ut moriatur in Taphnes et ibi seruitute pereat sempiterna. » Dirons-nous qu'en 418, il y avait un mouvement d'émigration de Jérusalem vers l'Égypte?

G. Kurth (*R.H.E.*, 1914, pp. 246-250) a dénoncé l'erreur des traducteurs de saint Fortunat qui faisaient jouer à la procession la jeune Radegonde et Samuel, un petit clerc, « cum Samuele paruulo clerico ». Il ne s'agit pas d'un petit ami de Radegonde nommé Samuel. Elle agissait à l'instar de Samuel dans *I Rois*, II, 18-20. Elle rivalisait avec Éliacin, dirions-nous.

M. Feuillet ne voit que fiction didactique dans tout *Jonas*, et il a

bien raison. Pourquoi faut-il qu'ici il choisisse le sens historique le plus aigu? Dirons-nous que tous les écrivains qui, dans le *Port-Royal* de Sainte-Beuve suivent le convoi de Montaigne étaient contemporains? Garat et Charron?

Si l'évêque de Carthage avait été converti par *Jonas*, Jérôme l'eût dit dans le *De uiris* 67 (vers 393, *P. L.*, 23; Richardson, *T. U.*, 14, 1, p. 38). Il note simplement : « suadente presbytero Caecilio ». Tillemont (*Mém.*, t. 4, 1701, p. 47) glosait fort bien : « l'instrument dont Dieu se servit fut le prêtre Cécile (...) Il fut le Jonas qui convertit ce roi de Ninive selon l'expression de saint Jérôme ». De même Dom Ceillier, t. 2, 1859, p. 258.

Jérôme signalait qu'Arnobe fut « contraint à la foi par des songes » (*Chronicon*, éd. R. Helm, *G. C. S.*, t. 47 (24 et 34), Eusèbe, t. 7, Berlin, 1956, p. 231, 16). Ni P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, t. 2, Paris, 1902, p. 204-6, ni G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, pp. 150-151, ne font intervenir *Jonas* dans la conversion de saint Cyprien.

Le *In Ionam* est de 396. Jérôme aurait pu apprendre le détail exprimé par M. Feuillet depuis la rédaction du *De uiris*. Mais il se serait exprimé clairement, et non dans le style des lettres 38 et 142.

M. Feuillet a ajouté à son texte de 1951, au début de l'Introduction : « avec une pointe d'humour qu'on est surpris de rencontrer dans un écrit biblique ». Il me pardonnera d'avoir accordé mon instrument sur cet écrit. J'admire beaucoup le livre de M. Feuillet. La présente note souhaite en ôter une tache légère.

Ligugé, 18 avril 1961. Paul Antin, O. S. B.

RECENSIONS

Discoveries in the Judean Desert II. Les grottes de Murabba'ât, by P. Benoit, O. P., J. T. Milik, and R. de Vaux, O. P., Oxford, Clarendon Press, 1961, 2 vol. in-4°, 304 pp. et cvii pl. — Prix : 8 guinées.

Cette belle publication des objets et documents trouvés au Wady Murabba'ât (à 25 km au S.-E. de Jérusalem, à vol d'oiseau, et à 18 km au S. de Qumran) est un travail collectif dont rendent compte la préface et la table des matières. Le premier volume comprend quatre parties (archéologie, hébreu et araméen, grec et latin, arabe) avec 37 figures dans le texte; le second volume contient, en fait, 110 planches qui donnent (à partir de la pl. xix) d'excellentes photographies de tous les textes publiés, au nombre de 173 (le n° 157, qui est le verso du n° 171, est reproduit deux fois).

La première partie (pp. 1 à 63), signée du R. P. de Vaux, commence par un historique qui est très loin d'être superflu, malgré son caractère parfois anecdotique; il montre les difficultés du travail scientifique en Orient, surtout quand la cupidité s'en mêle et souligne les incertitudes, parfois graves, causées par le travail des fouilleurs clandestins et leurs mensonges. Des recoupements de nature scientifique permettent souvent de réduire la marge d'incertitude ou même de la supprimer et il est évident que, vu le nombre des grottes de Palestine qui ont livré, depuis quinze ans, des textes de diverses époques, les problèmes relatifs à l'heuristique méritent toute l'attention de ceux aux mains de qui ces documents parviennent.

A Murabba'ât, de quatre grottes voisines, les deux premières, qui ont été exploitées à l'époque contemporaine pour leur guano, sont les plus importantes et une stratigraphie, que l'on peut étendre aux autres, a été possible dans l'une des galeries inférieures de la grotte 2. Il y a eu, avant l'époque romaine, trois grandes périodes d'occupation.

Pour le IV^e^ millénaire (= période chalcolithique), les objets, photographiés et dessinés au trait, peuvent être comparés avec ceux de nombreux autres sites de Palestine et même d'Égypte (notamment une herminette correspondant, en Égypte, à l'époque thinite); leurs possesseurs connaissaient une économie mixte, faite de chasse, d'élevage et de quelques cultures. Des objets en bois de cette époque n'ont été trouvés qu'ici et il serait souhaitable qu'on puisse les soumettre au test du carbone 14. Pour le Moyen Bronze, seule la grotte 2 a donné un petit ensemble, dans lequel figure un scarabée hyksos avec d'autres objets venus d'Égypte; l'hypothèse qui ferait de cette grotte le lieu de refuge d'un Égyptien fuyard, vers les années 1700 a. C., mérite d'être retenue. Quant aux éléments de l'époque du Fer (VIII^e^-VII^e^ s. a. C.), répartis sur trois grottes, ils correspondent vraisemblablement à des occupations successives et de peu d'importance; il faut rattacher à l'une d'elles le palimpseste n° 17.

La période romaine a laissé de la céramique (certainement antérieure à 135 p. C.),

quelques lampes, quelques vases de pierre tendre, des armes (dont des têtes de flèche en fer), un cachet en bois ayant appartenu à un centurion, divers outils et ustensiles (dont certains auraient pu appartenir à un médecin), des objets domestiques (parmi lesquels des fusaïoles, des sandales, des bagues) et même un dé pipé; tout ceci est fort soigneusement décrit et comparé avec d'autres trouvailles faites en Palestine. Vingt monnaies sont décrites, dont deux seulement ont été trouvées sur place (grotte 1); il n'y a pas de renvois aux ouvrages numismatiques de base et il est regrettable qu'une planche n'ait pas été affectée à ces monnaies.

Une savante note de G. M. et E. Crowfoot (pp. 51-63) concerne les tissus et quelques éléments de vannerie. A la suite d'un mélange probable de fragments anciens et médiévaux, le carbone 14 a donné des résultats surprenants. En fait, les fragments anciens seraient soit en laine, soit en lin; les autres se caractériseraient par la présence de la soie (tissée avec du lin) et du coton (mélangé ou non à du lin ou de la laine). Le caractère médiéval de certaines pièces n'est pas douteux; on notera toutefois que le coton est connu dès l'époque romaine, notamment en Égypte.

Avant d'aborder les textes publiés, il faut souligner trois points : *a*) Les conditions dans lesquelles les documents ont été acquis (achat ou trouvaille) ne sont indiquées que sporadiquement et je n'ai pu relever que quelque 25 précisions (soit moins d'un sixième). Malgré des découvertes faites en mars 1961 du côté d'En-Guédi et montrant que, dans les années passées, on a vendu en Jordanie des documents trouvés en Israël, les enquêtes du R. P. de Vaux lui permettent de dire que tous les documents publiés ont été trouvés à Murabba'ât même. *b*) Les documents datés d'une manière précise ne représentent qu'une faible part de l'ensemble des textes hébreux et araméens (environ un sixième); le reste des datations proposées dépend des critères d'une paléographie en voie de formation pour ces époques anciennes. Aussi des incertitudes apparaissent-elles dans la distinction de quatre périodes (cf. p. 67) : 1) VIII^e^ s. a. C. : n° 17; 2) I^er^ s. a. C. : n^os^ 72 et peut-être 62, 73 et 74; 3) *ca.* 66 p. C. : n^os^ 18 et peut-être 2, 3, 6, 21; 4) II^e^ s. p. C. : le reste. Le n° 18, trouvé par l'équipe du R. P. de Vaux, a certainement été abandonné lors de la première révolte (prêt à long terme signé en 55-56 et prévoyant l'année sabbatique de 68-69 p. C.), mais pour les n^os^ 2 (p. 78), 3 (p. 79), 6 (très effacé) et même 21 (cf. p. 144), rien n'oblige à dater d'avant cette première révolte. De même, si l'on peut accorder au n° 72 une ancienneté relative, il paraît peu prudent d'en rapprocher le fragment de papyrus n° 62 (p. 171) et le n° 32 qui en est rapproché à tort à la p. 149; quant aux ostraca n^os^ 73 et 74, le substrat rend encore plus difficile leur datation. Il n'y a pas dû avoir d'occupation sérieuse avant Simon ben Kosba, sauf pour un temps court lors de la première révolte. *c*) Il n'est pas question, dans la publication, du « second ensemble de grottes de la Seconde Révolte » fouillé en août 1952 (cf. *Qumran Cave* I, 1955, p. 44, à quoi faisait déjà allusion la *Revue Biblique*, 1953, pp. 19 et 85), quelque part dans le désert de Juda.

L'introduction aux textes hébreux et araméens (pp. 67-74) condense les résultats acquis aux points de vue historique, philologique et paléographique (cf. les tableaux d'écriture des pp. 72-73); elle promet aussi des indications, très attendues, sur la technique de déchiffrement de la cursive (p. 71). Les textes sont classés selon le matériau employé et l'abbé Milik débute par les peaux (n^os^ 1 à 16; cf. n° 88). Les textes littéraires ne posent pas de problèmes particuliers, qu'il s'agisse de fragments d'un rouleau de la Torah (conforme au texte établi par les docteurs de Jabné) ou de tephillin; du seul texte littéraire non-biblique (n° 6), il ne reste que quelques mots épars. Les n^os^ 8 à 10 sont des comptes, à rapprocher de documents grecs ana-

logues (nos 90 ss); leur lecture et interprétation reste précaire. Quant au no 88, destiné à la lecture de la haphtarah, il présente des variantes et une disposition générale qui méritent de retenir l'attention.

Le premier en date des papyrus (no 17) est fort important paléographiquement et il convient d'admirer la science de l'éditeur qui parvient à dater les deux écritures de ce palimpseste du VIIIe s. a. C. D'autres documents datés se trouvent entre les nos 18 et 46. Sont en hébreu mishnique : nos 22 (an 1 de la Libération d'Israël), 24 (an 2 de la Lib. d'Israël), 29 (*id.*), 30 (an 4 de la Lib. d'Israël), 42 à 46 (contemporains de la seconde révolte), plus les nos 30 et 47 à 52 non datables (cf. aussi no 7). Sont en araméen : nos 18 (55-56 p. C.), 19 (110 ou 111 p. C.), 20 (117 p. C.), 21 (peut-être antérieur à la première révolte), 23 (an 1 de la Libération?), 25 (an 3 de la Libération de Jérusalem, ce qui pourrait aussi être 68 p. C.; cf. pp. 134-135), plus les nos 26 à 28 et 31 à 35 non datables. Les doutes exprimés par l'éditeur pour les dates des nos 23 et 25 suggèrent que l'hébreu mishnique a tendu à s'imposer comme langue des contrats pendant la seconde révolte (cf. aussi *Revue Biblique*, 1954, pp. 182 ss).

Les documents (reconnaissance de dette, acte de répudiation, contrats de mariage, actes de vente de terrains et autres, contrats de fermage) sont extrêmement importants et leur édition ne pouvait pas épuiser toutes les questions juridiques, linguistiques et onomastiques posées. Une confrontation générale avec les papyrus grecs de Palestine, d'Égypte et de Doura-Europos ainsi qu'avec les textes talmudiques fera progresser sensiblement notre connaissance du droit provincial de cette époque. Une douzaine de contrats sont doubles et la *scriptura interior* (cf., entre autres, no 29) est d'une cursive « sténographique » dont la lecture sera certainement améliorée quand d'autres documents du même genre, concernant des habitants d'En-Guédi, seront publiés. De nouveaux noms géographiques font leur apparition et il est dommage qu'une carte avec localisation exacte ou probable de tous les lieux cités n'accompagne pas la publication; la géographie de la région d'Hérodium, capitale du Prince d'Israël (cf. p. 68 et no 24), méritait d'être rendue plus sensible à l'œil. Du point de vue chronologique, on notera l'emploi de l'ère de Boṣra (106 p. C.) et de l'ère de la Libération d'Israël qui part du 1er Tichri 131 (cf. pp. 123 et 125).

Les lettres nos 42 à 44 (et peut-être l'une ou l'autre des lettres fragmentaires qui sont publiées à la suite) concernent Simon ben Kosba (= Bar Chochba) et ses lieutenants. Elles doivent naturellement être rapprochées de celles qui ont été trouvées au printemps 1960 et dont plusieurs ont été lues, quatre mois après, au Congrès des Orientalistes à Moscou. Nul doute que l'ensemble ne permette de mieux faire l'historique de cette révolte qui, dans les premiers temps, a eu plus le caractère d'une substitution de pouvoir que d'une rébellion armée; le contrat no 30 suppose peut-être que Jérusalem était encore entre les mains des hommes de Ben Kosba en automne 134 (cf. p. 205). Pour le reste, on signalera simplement le no 71 (fragment d'écriture nabatéenne) et les ostraca nos 75, 76, 77 et 87 qui portent, chacun, un nom d'homme et doivent être considérés comme autant d'inscriptions sépulcrales (cf. les fouilles de la « grotte de la Terreur » en mars 1961). Enfin, trop peu versé en paléographie hébraïque pour faire des suggestions dans ce domaine, je signalerai cependant que le no 60 pourrait, à mes yeux, être du grec.

Les pp. 67 à 205, consacrées aux textes hébreux et araméens, constituent certainement la partie la plus importante de la publication et celle qui apporte le plus d'éléments nouveaux. Le travail de déchiffrement, visiblement ardu et méritant

tous les éloges, a été récompensé par l'importance de ce qu'il révèle. Pour les textes grecs et latins (pp. 209 à 279), j'ai eu le privilège d'être tenu au courant, par le R. P. Benoit, des progrès du déchiffrement et je tiens à souligner combien ces textes ingrats ont coûté de peine pour amener à des certitudes d'une portée moins vaste que celles qu'offrent les textes publiés par l'abbé Milik.

Les documents grecs n'infirment nullement les conclusions historiques tirées des textes précédents et deux d'entre eux (nos 114 et 117) attesteraient même une présence romaine à Murabba'ât après la seconde révolte. Le R. P. Benoit a parfaitement reconnu que le no 117 avait été écrit en Égypte, vers la fin du IIe s. p. C. (en fait, le préfet de la l. 7 pourrait être aussi M. Bassaeus Rufus, antérieur de quelque quinze ans à T. Longaeus Rufus). La présence de ce papyrus à Murabba'ât reste fort énigmatique.

Le no 114, bien qu'acheté au même marchand (cf. p. 4), ne peut avoir été trouvé qu'en Palestine. M. E. G. Turner (cf. *Journal of Roman Studies*, 1960, pp. 243 ss) le rapproche paléographiquement du *P. Doura* 14 qui est de 87 p. C., mais la présence d'épsilons anguleux dans les deux documents ne suffit pas à justifier un tel rapprochement; par contre, les considérations paléographiques du R. P. Benoit (p. 204) permettent de dater le no 114 du IIe s. p. C. (la mention de la *Legio X Fretensis* donne, d'ailleurs, l'an 70 comme *terminus post quem*). La date consulaire correspond très probablement à 171 p. C. (le nom du collègue du Statilius Severus de l'an 171 occupait fort bien la lacune de la l. 1) et la dette était remboursable au 1er septembre de la même année. Un tel document ne devait pas être gardé longtemps et sa présence dans une grotte pourrait n'être qu'accidentelle; le lieu de garnison (cf. l. 5) serait le village mentionné au no 18 comme le suggère l'abbé Milik (p. 103).

Les textes sur peaux, de qualité médiocre (nos 89 à 107), ne sont guère que des fragments de comptes d'argent, de céréales, de légumineuses. Ils nous donnent un certain nombre de noms juifs (pour Ismaël, cf. nos 89, 21 ; 90*a*, 4 ; 120*e*, 2 et un papyrus inédit de Strasbourg qui concerne des Juifs de Haute-Égypte) ainsi que des indications sur diverses mesures de capacité et leurs sigles. Aucun d'eux n'est daté et l'on n'en peut tirer aucun renseignement économique ou historique; ils correspondent probablement à une période de paix romaine et devaient faire partie d'un stock de « vieux papiers » que l'on n'a pas eu le temps de réutiliser.

La diversité des papyrus grecs est plus grande. Si les quelques fragments littéraires sont assez misérables, l'intérêt du no 114, déjà mentionné, est certain. Le no 115, contrat de remariage de 124 p. C., concerne une parente de Yeshua ben Galgula, l'un des lieutenants de Simon ben Kosba (cf. nos 42 ss) ; c'est un document d'un type assez rare et il montre que les grottes ont été une cachette d'archives ou même un refuge (cf. les données archéologiques des pp. 41 et s.) pour l'un des derniers résistants et sa famille. Le no 116, contrat de mariage où la mariée, au moins, est juive, pose, lui aussi, un problème paléographique, son écriture paraissant plus tardive que celle des deux numéros précédents; comme l'origine palestinienne est certaine, les causes de la survie du document continueront sans doute à nous échapper. Il y a fort peu à dire des quelques fragments de compte qui font suite et surtout des fragments de nature indéfinissable qui occupent les nos 126 à 155 et dont l'un est byzantin (no 154); les quelques suggestions de lecture qu'on pourrait encore faire ne portent jamais sur plus d'une ou deux lettres et n'éclairent rien.

Les derniers textes publiés sont de différentes sortes : six fragments de papyrus latins, un document en tachygraphie grecque (indéchiffré), quatre ostraca avec

quelques lettres, cinq textes arabes du x^e s. (publiés par M. A. Grohmann). Des *indices* de tous les mots complètent cet ouvrage qui montre l'étendue et la variété des connaissances des éditeurs et nous donne surtout un reflet de l'activité si diversifiée des habitants de la Palestine à l'époque des deux révoltes juives.

Strasbourg. Jacques Schwartz.

Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân, par Marc Philonenko (Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n° 35). In-8° de 68 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

Depuis l'édition de leur texte grec par Grabe, en 1698, les Testaments des Douze Patriarches ont suscité bien des controverses. S'ils se présentent en effet comme une œuvre juive, de nombreux passages développent une christologie aux résonances nettement chrétiennes, si bien que nombre de commentateurs de cet ouvrage apocryphe se sont vus obligés d'admettre l'hypothèse d'un écrit original juif truffé d'interpolations chrétiennes. Cette hypothèse laisse cependant place à de nombreuses difficultés. N. Messel les souligna en 1910 et proposa de voir dans les Testaments une composition entièrement chrétienne; récemment, M. de Jonge s'est rallié à cette thèse qu'il a étayée d'arguments nouveaux. Dans l'ouvrage que nous présentons ici, Marc Philonenko se tourne vers une solution diamétralement opposée : dans leur rédaction actuelle (le texte grec étant un reflet fidèle de l'original hébreu), les Testaments seraient bien un remaniement de sources plus anciennes, mais cet état ultime serait intégralement l'œuvre d'un juif, plus précisément d'un essénien appartenant à cette secte dont les écrits nous ont été en partie livrés par les découvertes de Qumrân. Ainsi, les sections que l'on tenait pour interpolations chrétiennes ne seraient que l'expression d'une christologie assez évoluée concernant, non pas Jésus de Nazareth, mais le Maître de Justice dont il est parlé dans les écrits de Qumrân. Si elles s'avéraient exactes, ces conclusions auraient pour conséquence de saper les fondements du christianisme. Vers 35 avant l'ère chrétienne, en effet (date que propose Philonenko pour la rédaction ultime des Testaments), les milieux esséniens auraient présenté leur Maître de Justice avec tous les traits qui caractériseront plus tard le Jésus des chrétiens : à la fois Dieu et homme, Dieu venu « en chair » habiter parmi les hommes, restaurateur de la Loi, il aurait été crucifié par ses ennemis après avoir été flagellé, apportant ainsi le salut au monde, spécialement aux nations païennes. Descendu dans l'Hadès, il en serait sorti pour monter glorieux au ciel, en attendant de revenir un jour (second avènement) pour effectuer le jugement de tous, païens et juifs. Ce sont bien là les traits essentiels du Messie des chrétiens. On reconnaît les idées lancées jadis par M. Dupont-Sommer lors de la publication des écrits de Qumrân : ce que, à tort, Dupont-Sommer avait cru trouver dans les écrits du désert de Juda, Philonenko le découvre dans les Testaments des Douze Patriarches qui émaneraient, selon lui, de la même secte essénienne.

M. Philonenko appuie cette thèse révolutionnaire sur les arguments suivants. D'une part, il constate que les soi-disant interpolations chrétiennes offrent de grandes affinités de pensée et d'expression avec la littérature de Qumrân (ou avec les Apocryphes en honneur à Qumrân). Il constate par ailleurs qu'elles

ont été écrites primitivement en hébreu, et non en grec. Il en conclut qu'elles ne peuvent pas être dissociées du reste de l'ouvrage et qu'elles émanent de milieux esséniens (et donc juifs), et non chrétiens. Mais il saute aux yeux que la conclusion dépasse largement les prémisses. Nul ne conteste actuellement que de nombreux écrits authentiquement chrétiens offrent des analogies manifestes avec les écrits de Qumrân : la Didachè, l'Épître de Barnabé, le Pasteur d'Hermas, sans parler de certaines lettres de saint Paul (*Colossiens* et surtout *Éphésiens*; *II Cor.* VI, 14-16) et de la littérature johannique. On sait par ailleurs que les judéo-chrétiens écrivirent en hébreu ou en araméen, et non en grec (évangile des Ébionites, évangile des Hébreux, sans parler de l'évangile araméen de Matthieu dont parle Papias). Même en admettant les prémisses établies par Philonenko, il reste place pour une hypothèse qu'il ne semble pas avoir envisagée sérieusement : les Testaments auraient été composés par un judéo-chrétien parfaitement au courant de la littérature qumranienne (probablement un essénien converti au christianisme), qui aurait remanié de fond en comble des sources juives, probablement esséniennes (spécialement un Testament de Lévi dont on a trouvé de nombreux fragments à Qumrân). Pour décider quelle hypothèse correspond à la réalité, il faut évidemment analyser les textes pour voir si, en plus de leurs notes qumraniennes, ils ne comporteraient pas des notes spécifiquement chrétiennes en nombre suffisant pour permettre d'affirmer que nous sommes en présence d'une œuvre chrétienne, et non juive (ou essénienne). C'est ce que n'a pas fait M. Philonenko, qui se contente le plus souvent de souligner les résonances qumraniennes des textes en question. Quelques exemples suffiront pour mettre en lumière ce vice de méthode.

Prenons le premier texte étudié par M. Philonenko : *Test. Juda*, XXIV, 1-6, qui contient une prophétie concernant le Messie issu de Juda et de Lévi. Reconnaissons que ce texte contient un certain nombre de traits qumraniens. Le problème est de déterminer si la prophétie ne ferait pas allusion également à la scène du baptême du Christ racontée dans les évangiles synoptiques et à laquelle fait allusion aussi le quatrième évangile. M. Philonenko repousse cette hypothèse sans même la discuter, comme une vérité évidente (p. 11, note 40), ce qui est aller un peu vite en besogne. Le passage qui nous intéresse est celui-ci : « Et les cieux s'ouvrirent sur lui pour répandre l'Esprit, la bénédiction du Père saint, et c'est lui qui répandra l'Esprit de grâce sur vous... » M. Philonenko commente la première partie du texte ainsi : « Excellente illustration d'un thème qui avait dû connaître à Qoumrân... d'abondants développements » (p. 11). Un seul exemple est explicitement cité, le plus caractéristique je pense : « Qu'Adonaï te bénisse de sa Sainte demeure. Et la source éternelle qui ne tarira pas, qu'il l'ouvre pour toi du haut du ciel... Et qu'Il te favorise de toutes les bénédictions du ciel » (*1QSb*, I, 3-5). Les « abondants développements » dont parle M. Philonenko concernent, je pense, le thème des bénédictions divines répandues sur les hommes, et il est possible en effet que, sur ce point précis, *Test. Juda* dépende d'influences qumraniennes. Mais le texte cité par M. Philonenko (ou les textes apparentés) ne parle, ni des cieux ouverts (l'image est différente), ni surtout du don de l'Esprit au Messie, qui forme le centre de la scène du baptême du Christ : « ... et voici que les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui » (*Mt.*, III, 16).

Non seulement le Messie reçoit l'Esprit, mais « c'est lui qui répandra l'Esprit de grâce sur vous ». Nous avons ici une citation de *Zach.*, XII, 10, « mais (comme

le note M. Philonenko), dans notre texte, c'est le Maître lui-même, et non Yahvé, qui répand 'l'Esprit de grâce' » (p. 11). La transposition est importante. Aucun texte de Qumrân ne laisse entendre que le Maître de Justice doive répandre lui-même l'Esprit sur les hommes; au contraire, c'est une des prérogatives du Messie, abondamment attestée dans les écrits du N. T., qui opposent ainsi le baptême administré par Jean à celui que donnera le Christ (*Mc*, I, 8 et par.; *Act.*, I, 5; II, 33; *Jn*, XVI, 7). Le lien entre le don de l'Esprit au Messie et le don de l'Esprit fait par le Messie aux hommes, si net dans *Test. Juda*, doit évidemment être rapproché de *Jn*, I, 33 : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et reposer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit saint. »

Ces rapprochements entre *Test. Juda* et la scène du baptême du Christ doivent être complétés en tenant compte de *Test. Lévi*, XVIII, 3-8, manifestement parallèle à *Test. Juda*, XXIV, 1-6. Le passage qui nous intéresse se lit ainsi : « Les cieux s'ouvriront et du Temple de la gloire viendra sur lui la sanctification, avec la voix paternelle comme d'Abraham à Isaac... et l'Esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui (dans l'eau). » Outre les traits du texte précédent : cieux ouverts, don de l'Esprit au Messie, don de l'Esprit aux hommes par le Messie, *Test. Lévi* ajoute la mention de la « voix paternelle »; on pense aussitôt à *Mt.*, III, 17 : « Et voici une voix du ciel disant : Celui-ci est mon Fils bien-aimé... » La finale du texte, « dans l'eau », est omise par un ms. grec. M. Philonenko n'aurait pas hésité à l'admettre comme authentique, si l'on en juge par la facilité avec laquelle il admet l'authenticité des mots « dans la foi et l'eau », de *Test. Lévi*, XVI, 5, équivalemment attestés (p. 16). Dans ce cas, l'allusion au baptême du Christ n'en serait que plus évidente.

Mentionnons un dernier trait de *Test. Juda*, XXIV, 1. Il est dit du futur Messie : « Et on ne trouvera en lui aucune faute ». Pour ce thème, à la suite de Charles, Philonenko renvoie à *Ps. Sal.*, XVII, 36, mais ce n'est pas là un texte de Qumrân. Aucun texte essénien n'affirme que le Maître de Justice ait été sans péché, et cette idée aurait été difficilement conciliable avec la conviction que l'homme pécheur ne trouve sa justification qu'en Dieu, si souvent affirmée dans les Hymnes. C'est au contraire un thème très fréquent dans le N. T. : le Christ ne connut pas le péché (*I Pi.*, I, 19; II, 22; *Jn*, VIII, 46; *I Jn*, III, 5; *II Cor.*, V, 21). Comme nous le verrons tout à l'heure, ce thème se rattache étroitement à celui du Christ-agneau (en référence, soit à l'agneau pascal d'*Ex.*, XII, 5, soit au Serviteur d'*Is.*, LIII, 9), et il est intéressant de noter qu'en *Jn*, I, 29, Jean-Baptiste désigne le Christ comme « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde », texte qu'il faut rapprocher de *I Jn*, III, 5-6 : « Celui-là est apparu pour enlever le péché, et il n'y a pas de péché en lui ». Nous revenons donc au contexte johannique du baptême du Christ.

Ainsi, *Test. Juda*, XXIV, 1-6 (complété par le texte parallèle de *Test. Lévi*, XVIII, 3-8) offre trop de rapprochements avec la scène du baptême du Christ, trop de thèmes inconnus des écrits de Qumrân et couramment attestés au contraire dans le N. T., pour que l'on puisse sérieusement douter que l'on soit en présence d'un texte chrétien malgré les contacts indéniables qu'il présente avec les écrits de Qumrân.

Analysons encore les thèmes connexes du Serviteur de Yahvé et de l'agneau de Dieu. On lit en *Test. Benj.*, III, 6-8 : « En toi s'accomplira la prophétie céleste, concernant l'agneau de Dieu et le sauveur du monde : celui qui est sans tache sera livré pour les criminels, et celui qui est sans péché mourra pour les impies

dans le sang de l'alliance, pour le salut des nations et d'Israël, et détruira Béliar et ses serviteurs ». Quelles sont les résonances qumraniennes de ce texte? On y comptera sans difficulté la destruction de Béliar et de ses séides, en notant cependant que Paul parle aussi de Béliar (*II Cor.*, VI, 15), probablement en vertu d'influences qumraniennes. Mais l'inventaire s'arrête là. M. Philonenko croit pouvoir aller plus loin. A la suite de Dix, il admet (à juste titre) que la phrase : « celui qui est sans tache, etc... » reprend le thème du Serviteur de Yahvé offrant sa vie pour les péchés de la multitude. Il note par ailleurs que le thème de la souffrance expiatrice vicaire n'était inconnu, ni du Judaïsme (*II Mac.*, VII, 37-38; *IV Mac.*, I, 11) ni des textes de Qumrân (1*QS*, IX, 3-4) qui appliquent l'idée spécialement au Messie d'Aaron et d'Israël (*CD*, XIV, 18-20). Il en conclut que l'identification du Maître de Justice au Serviteur de Yahvé pouvait très bien s'être faite dans les communautés esséniennes, et qu'on la trouve effectivement réalisée dans les *Testaments*. On pourrait se demander si la notion d'expiation vicaire est aussi précise dans les écrits esséniens que dans *Is.*, LIII. Quoi qu'il en soit de ce point précis, M. Philonenko ne cite en fait aucun texte de Qumrân qui identifie le Maître de Justice au Serviteur de Yahvé, parce qu'il n'y en a pas. Si les Testaments identifient le Messie au Serviteur, est-ce en vertu d'une évolution faite à l'intérieur même de la pensée essénienne (et donc en milieu purement juif)? Est-ce au contraire en dépendance de la christologie chrétienne qui, on le sait, a vu en Jésus de Nazareth la réalisation de la figure prophétique du Serviteur de Yahvé (qu'une telle identification remonte au Christ lui-même, comme il semble, ou seulement à la première prédication chrétienne)? Pour répondre, il suffit ici encore d'analyser les textes.

Test. Benj., III, 6-8 offre des contacts théologiques et littéraires si précis avec le N. T. qu'une influence chrétienne me paraît indéniable. Le Serviteur y est appelé « agneau de Dieu ». Relevant cette expression, M. Philonenko note seulement (p. 48) : « La mention de l'agneau (*amnos*) est une claire allusion au Serviteur de Yahvé; cf. *Es.*, 53, 7 ». Je le crois sans peine. Mais dans *Is.*, LIII, 7 le Serviteur est simplement comparé à un agneau (*ôs amnos*) et l'expression « agneau de Dieu » ne s'y trouve pas. On pense bien plutôt à *Jn*, I, 29, où Jean-Baptiste désigne Jésus par ces mots : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ». L'expression « agneau de Dieu » est si étrange, si caractéristique, que beaucoup d'auteurs en ont pris argument pour admettre que l'on se trouvait en présence d'une mauvaise traduction d'un original araméen : « Voici le Serviteur de Dieu... » Comment supposer que, indépendamment l'un de l'autre, *Test. Benj.* et *Jn*, I, 29 aient adopté cette expression étrange? Le contact avec l'évangile de Jean ne s'arrête d'ailleurs pas là. *Test. Benj.* joint les deux expressions : « agneau de Dieu et sauveur du monde ». Dans *Jn*, I, 29, l'agneau de Dieu enlève le péché du monde, et donc le sauve. Par ailleurs, l'expression elle-même de « sauveur du monde » est typiquement johannique (*Jn*, IV, 46; cf. III, 17; XII, 47), et ne se lit jamais dans les textes de Qumrân. Comment douter d'une influence johannique sur *Test. Benj.*?

Le serviteur « sans tache » (*amômos*) et « sans péché » (*anamartètos*) meurt pour les criminels et les impies. On a vu plus haut que le thème du Messie exempt de tout péché ne pouvait s'appliquer au Maître de Justice et se lisait au contraire souvent dans le N. T. Notons de plus que l'expression *amnos amômos* (*Test. Benj.*, III, 8; surtout *Test. Jos.*, XIX, 8) se lit en *I Pi.*, I, 19, et que le *anamartètos* a son équivalent en *I Pi.*, II, 22 (« lui qui n'a pas commis de péché »; cf. *I Jn*

III, 5). Par ailleurs, le lien entre les deux idées : le Christ sans péché porte les péchés des autres, qui provient d'*Is.*, LIII, 9-12, est fréquente dans le N. T. : *I Pi.*, II, 22-24 (qui cite explicitement *Is.*, LIII, 9-12); *II Cor.*, V, 21; *I Jn*, III, 5. Dans *Test. Benj.*, III, 8, nous sommes donc en présence d'une utilisation chrétienne, et non essénienne, du thème du Serviteur de Yahvé d'*Is.*, LIII, 9-12.

Le Serviteur effectue l'expiation des péchés « dans le sang de l'Alliance ». M. Philonenko note seulement que l'expression provient de *Zach.*, IX, 11 (cf. *Ex.*, XXIV, 8) et que la « théologie du sang est juive avant d'être chrétienne » (p. 49). Admettons ces deux points. Il reste que la citation de Zacharie prend un tout autre sens dans les *Testaments*. Chez le prophète, il y a simplement allusion à l'immolation des victimes qui scellèrent l'Alliance au Sinaï (*Ex.*, XXIV, 8). Dans *Test. Benj.* le « sang de l'Alliance » est évidemment le sang de l'agneau immolé, du Serviteur qui meurt pour expier les péchés des autres; c'est donc le sang du Serviteur qui scelle l'Alliance nouvelle en lieu et place du sang des victimes anciennes. On retrouve ici un thème spécifiquement chrétien, énoncé déjà dans les paroles eucharistiques du Christ (*Mc*, XIV, 24) et repris par *I Pi.*, I, 2 et surtout *Hébr.*, IX, 11-28.

Que penser enfin de la mort du « Serviteur-agneau » en faveur du salut des nations (païennes) et d'Israël? M. Philonenko note seulement : « Ici encore, les *goim* précèdent Israël ». Mais est-il vraisemblable qu'un essénien de Qumrân ait fait passer le salut des païens (à supposer même qu'il l'ait admis) avant le salut d'Israël? Nous sommes évidemment ici dans une perspective chrétienne et l'influence de Paul semble certaine (cf. *I Thes.*, II, 16; *Rom.*, XI, 11).

Il serait possible de multiplier ces analyses. Les deux textes que nous venons d'étudier suffisent à nous convaincre que les sections christologiques des Testaments des Douze Patriarches ont été écrites par un chrétien, et non par un juif, fût-il essénien. Le mérite de M. Philonenko est d'avoir montré les résonances qumraniennes de ces sections christologiques, comme aussi leur lien avec l'ensemble de l'ouvrage. Il a eu tort d'en conclure qu'elles n'étaient pas chrétiennes, faute d'avoir seulement ébauché un rapprochement avec les écrits du N. T. La solution du problème me semble s'imposer. Les Testaments des Douze Patriarches doivent leur forme actuelle à un rédacteur chrétien. Mais celui-ci, d'une part était très au fait des modes de penser en honneur à Qumrân (probablement parce que converti de l'essénisme), d'autre part a remanié des « Testaments » d'origine juive (spécialement un Testament de Lévi), probablement même d'origine essénienne. C'est la solution en partie proposée déjà par de Jonge, et admise par J. T. Milik et P. Grelot; c'est également la solution que favorise l'étude des fragments du Testament de Lévi découverts à Qumrân.

M.-É. BOISMARD, O. P.

Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, *Seconde partie*, t. I, par Henri de LUBAC (Collection « Théologie », 42). 1 vol. in-8° carré de 562 pages. Paris, Aubier, 1961. — Prix : 30 NF.

Les deux premiers volumes de cette enquête monumentale sur l'attitude de la pensée médiévale devant la Bible montraient au lecteur la continuité de la tradition qui, de l'époque patristique au XII^e siècle, s'est cristallisée dans la doctrine des « Quatre sens de l'Écriture » (voir *RB*, 1960, pp. 261-266). On aborde

aujourd'hui la seconde partie de l'ouvrage, qui comprendra deux tomes. Le tome I est consacré au tournant (vrai ou supposé) que les historiens de l'exégèse biblique croient discerner dans son esprit et ses méthodes aux alentours du XII^e siècle, plus précisément : dans l'école de Saint-Victor, qui aurait eu des précurseurs dès l'époque carolingienne. Le Tome II abordera le XIII^e siècle, en le débordant probablement. Comme la *Première partie*, et plus qu'elle encore, ce tome I concerne l'histoire de la théologie médiévale autant — sinon plus — que celle de l'exégèse, En effet, il ne reprend pas la matière des exposés précédents sur les sens de l'Écriture, le principe de leur distinction, leur usage comme cadre vivant de la théologie entière. Il s'agit seulement de vérifier si, à partir de cette position classique, Hugues de Saint-Victor, ses disciples, et éventuellement ses précurseurs, ont réellement innové, et en quoi consiste au juste leur innovation. Beaucoup d'historiens ont dans la tête le schéma suivant. Le haut Moyen âge a exploité la Bible à l'aide d'une fallacieuse méthode allégorique qu'il devait à saint Grégoire le Grand, homme de décadence qui fut la figure marquante de ces temps barbares. La barbarie (en matière d'exégèse, s'entend) s'est dissipée au fur et à mesure que quelques lettrés à qui le sens critique faisait un peu moins défaut subirent l'influence des écrits de saint Jérôme. Au XII^e siècle, avec les Victoriens, Jérôme prend décidément le pas sur Grégoire, et l'on s'achemine enfin vers une victoire de l'exégèse littérale sur l'allégorie. Ce n'est certes pas encore la critique moderne, mais la voie est ouverte vers elle puisque l'allégorie — cette bête noire des critiques — régresse en attendant de perdre complètement ses droits usurpés.

Le P. de Lubac s'inscrit en faux contre ce schéma. Non qu'il nie l'existence d'un tournant réel au cours du XII^e siècle, tournant qui s'achève au XIII^e et qui voit se transformer les rapports de l'exégèse et de la théologie. Mais il tient à écarter les interprétations arbitraires ou tendancieuses qu'on en donne. La *Première partie* du livre avait montré que le haut Moyen âge tenait autant que nous à la réalité de l'histoire que raconte la lettre de l'Écriture, justement parce qu'il y trouvait le fondement de toute la doctrine exposée dans l'allégorie, l'anagogie et la tropologie (théologie dogmatique, morale et mystique). Qu'il n'ait pas eu en main nos instruments d'analyse pour étudier l'Écriture *secundum litteram*, c'est une autre affaire! Nous constatons ici que Grégoire le Grand n'est pour rien dans la « barbarie » du temps, que l'opposition prétendue entre son influence et celle de Jérôme n'existe pas, qu'il n'y a pas de « lignée hiéronymienne » aboutissant à Hugues de Saint-Victor, que celui-ci était avant tout un homme de tradition (même s'il a préparé les positions notablement différentes du XIII^e siècle)... Nos historiens de l'exégèse devront donc réviser certaines de leurs positions.

Au chap. I, Bernon de Reichenau ne doit la place qu'on lui donne qu'au P. Spicq qui a vu en lui un précurseur de la critique au XI^e siècle. En fait, cet abbé bénédictin est un traditionaliste. Attaché à la version hiéronymienne du Psautier, il proteste contre ceux qui la modifient pour complaire aux grammairiens; en exégèse, c'est un allégoriste. Si une question se pose à son sujet, c'est donc celle de l'attitude de la pensée chrétienne à l'égard de ce qu'on nomme alors la Grammaire. Dépassant le cas de Bernon, le P. de Lubac examine donc sur un plan plus général le problème des rapports de la foi et de la culture depuis l'époque grégorienne jusqu'au seuil du XII^e siècle. L'exégèse y est doublement intéressée. D'une part, l'*ars grammaticae*, réglementée par des théoriciens latins généralement païens, fournit des instruments d'analyse pour l'étude des textes. Mais

d'autre part, la pensée chrétienne ne peut laisser l'Écriture se soumettre à une *Grammatica* envahissante qui, par le biais du langage, conserve vivante la culture païenne : l'Écriture a son langage propre, recréé pour exprimer la révélation divine. L'accusation d'inculture adressée à Grégoire et à quelques autres (les textes cités pp. 53-59 forment une brochette amusante!) repose sur un parfait contresens des historiens pressés. De l'antiquité au XII^e siècle, les auteurs chrétiens sont frappés par la nouveauté de l'Écriture sainte comme révélation en face de la culture humaine, et ils cherchent une méthode adaptée à la signification nouvelle qu'elle confère au langage humain (cf. pp. 77-98). Ne pourrait-on conclure que la question posée à ce temps par la *grammatica* ressemble singulièrement à celle que nous pose l'usage de la critique en exégèse — toutes proportions gardées, naturellement?

Le chap. II tourne autour d'un problème crucial : quel est le principe fondamental d'interprétation qui permet d'entendre correctement l'ensemble de l'Écriture, Ancien comme Nouveau Testament? Toute la tradition chrétienne répond : le Christ, révélé dans le Nouveau. Lui seul permet de dépasser la « lettre » de l'Ancien pour accéder à son « esprit » (selon le langage de S. Paul). Lui seul permet ainsi d'écarter l'interprétation juive, qui s'attache à cette seule « lettre », et l'interprétation des hérésies dualistes (les gnostiques, Marcion, les manichéens), qui repoussent le caractère divin de cette « lettre ». Cette façon d'entendre l'A. T. (qui constitue l'allégorie chrétienne) ne se comprend qu'en perspective de foi. Mais le croyant à conscience de sa parfaite objectivité, quoi qu'il en soit des applications particulières du principe « allégorique » que l'exégèse ancienne a tentées pour les divers textes. Parvenu en ce point de l'exposé, le P. de Lubac imagine le dialogue qui pourrait s'instituer entre cette tradition constante et la critique moderne (p. 128) : les exégètes ne manqueront pas de lire cette page pour voir ce qu'effectivement la théologie pense de leur effort. La suite du chapitre est consacrée à la controverse entre juifs et chrétiens, autant théologique qu'exégétique (pp. 135-186). On notera avec intérêt qu'avant le XIII^e siècle la contestation est essentiellement religieuse. Quant au principe d'interprétation de l'Écriture que les théologiens chrétiens appliquent à l'A. T., il revient à reconnaître dans toute Parole divine léguée par l'économie ancienne un écho de ce Verbe qui au terme des temps s'est fait homme.

Le chap. III met en pièces l'hypothèse d'une « lignée hiéronymienne » qui, dans le haut Moyen âge, préparerait l'âge de l'exégèse littérale : ni Paschase Radbert, ni Christian de Stavelot, ni Bruno de Segni, ni Rupert de Deutz, ne sont sur ce point des phénomènes hors série. Ils sont aussi « grégoriens » que « hiéronymiens », et les « allégoristes » dont on les distingue sont aussi « hiéronymiens » que « grégoriens ». Les mises au point, étayées de textes convaincants, laissent parfois en mauvaise posture ceux qui ont prétendu le contraire (cf. pp. 204, 210-212, 216, 221, 227)... A propos de la connaissance de l'hébreu au Moyen âge, le P. de Lubac note avec pertinence qu'en ce domaine le prestige de S. Jérôme y était grand; mais l'intérêt universel qu'on lui portait n'était jamais exclusif : on l'associait toujours... à S. Grégoire (pp. 256-262). L'exposé sur « la critique au Moyen âge » (pp. 262-286) montre sans doute qu'on était loin des exigences modernes, mais aussi que la liberté des options était alors beaucoup plus grande qu'elle ne l'est devenue par la suite (pp. 271-279). Ici encore, les jugements *a priori* de certains historiens modernes reçoivent de sérieux coups de boutoir. Les moyens de la critique manquaient, non le goût. Plût à Dieu qu'ayant le goût et les moyens,

nous en usions aussi dans la perspective de foi dont ne se départissait jamais le Moyen âge!

Hugues de Saint-Victor fait l'objet du chap. IV. Nulle rupture par rapport à la tradition exégétique antécédente, l'allégorie reste chez lui le cadre de la spéculation théologique, et c'est pour ordonner celle-ci avec justesse qu'il veut ordonner l'allégorie, non pour lui substituer l'exégèse littérale. Effectivement, le programme complet d'études sacrées qu'il esquisse dans le *Didascalicon* a pour base la distinction des sens et leur dialectique traditionnelle, et ses spéculations sur l'Arche de Noé morale et mystique n'annoncent en rien la future critique historique, en dépit d'une base « littérale » qui était entrée dans la tradition depuis Origène (voir les mises au point de Miss Smalley, p. 318, 326, 331). Si Hugues prise Jérôme, c'est comme traducteur; en doctrine, il suit Augustin, et en morale, Grégoire (p. 335). Et c'est un augustinien convaincu qui retrace dans son *De sacramentis* l'histoire de la révélation, en exposant la théologie chrétienne sous forme synthétique : de l'A. T. au N. T., la foi est restée la même en son fond, bien que l'intelligence de la foi ait subi une mutation lorsqu'ont changé les signes qui la soutenaient. On comprend sans peine que cette thèse traditionnelle commande toute l'exégèse chrétienne de l'A. T. — L'école de Saint-Victor revit dans le chap. V. La seule innovation véritable en exégèse se rencontre chez André de S.-V., praticien d'une technique de l'exégèse (pp. 364-367)... qui lui attire les critiques de Richard de S.-V. En dehors de là, nulle réaction « littéraliste » contre l'« allégorisme » traditionnel.

En fait pourtant, l'effort de Hugues marque un tournant — qui peut-être échappait à son auteur. En mettant ce point en évidence par manière de conclusion (pp. 418-436), le P. de Lubac introduit en fait le lecteur à ce qui constituera la matière du volume suivant. Au lieu de chercher encore dans les « quatre sens » le cadre organique de toute la pensée chrétienne, Hugues articule celle-ci autour de deux opérations : la *lectio historica* et la *lectio allegorica*, le *De sacramentis* servant d'articulation entre les deux. Mais du coup, les deux opérations vont pouvoir évoluer de façon relativement indépendante : la première, vers l'exégèse littérale, la seconde, vers l'exposé théologique systématique. Détachée de l'exégèse analytique et de la théologie savante, la tropologie donnera naissance à la littérature spirituelle. Ainsi s'opérera l'éclatement des disciplines que la doctrine des quatre sens tenaient jadis unies entre elles et fondées sur l'étude de l'Écriture. A l'âge des grands scolastiques, elles resteront organiquement liées; mais ensuite la dissociation s'opérera, au grand dam de l'exégèse (qui perdra parfois jusqu'à son enracinement dans la foi), de la théologie (qui verra s'amenuiser son rattachement à l'Écriture), de la littérature spirituelle enfin. On voit en quel sens l'étude de ces faits intéresse l'exégèse d'aujourd'hui. Elle l'invite à s'interroger sur son statut à l'intérieur des sciences sacrées et sur les conditions de son propre fonctionnement. C'est moins un problème de *méthode* qu'un problème d'*esprit*. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut ou non revenir aux procédés allégoriques de jadis (en partie liés à une culture très marquée par le symbolisme), ni de savoir s'il faut canoniser ou non les solutions de détail auxquelles s'arrêtait l'exégèse littérale de jadis (encore mal armée pour pratiquer la critique biblique). Il s'agit de rétablir un lien organique entre l'exégèse (dont la critique constitue désormais le point de départ nécessaire), la théologie et la connaissance des voies spirituelles. Sans doute le tome II marquera-t-il ce point avec plus de force encore que le tome I.

Le dernier chapitre du livre est consacré à Joachim de Flore. Contre des histo-

riens favorables au vieux « prophète » calabrais (cf. pp. 462, 465 s., 487, 498, 490) le P. de Lubac montre, textes en main, que sa notion de « concorde des deux Testaments » diffère profondément de l'allégorie traditionnelle. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas de retrouver dans le mystère de l'Église l'« esprit » qui donne un sens à la « lettre » de l'A. T.; c'est « d'expliquer ou de prévoir la suite des événements »; du même coup, il « judaïse le christianisme de l'histoire » et « spiritualise le christianisme de l'avenir » (p. 410). On lira avec intérêt les pages consacrées à cet illuminisme prophétique, dont on retrouve sans peine les traces ou les résurgences aberrantes en notre temps. Je risquerais ici quelques rapprochements, en marge du P. de Lubac. Le secret de La Salette, tel que l'a rapporté Mélanie vieillissante, spécule comme l'abbé Joachim sur la date de la naissance de l'Antéchrist; et Léon Bloy, qui nous a conservé le texte du secret, « attend les cosaques et le Saint-Esprit », ou « l'avènement du Paraclet », d'une façon qui rappelle parfois son spiritualisme prophétique. Et que dire de l'« Évangile éternel » annoncé par « l'Église des saints des derniers jours »? Mais ces rapprochements n'ont plus rien à voir avec l'étude historique de l'exégèse médiévale. Ils montrent seulement qu'en dehors de la voie royale de l'exégèse chrétienne, il existe en tous les siècles une interprétation littéraliste de la prophétie dont les résultats sont inquiétants ou absurdes, dans la mesure même où ils perdent contact, soit avec l'intelligence correcte de la lettre, soit avec la doctrine solide du N. T., que le Moyen âge enfermait dans l' « allégorie » bien comprise.

Il ne nous reste qu'à attendre le volume par lequel le P. de Lubac couronnera son ouvrage, et à réfléchir sur ce que nous apporte ce contact vivant avec l'exégèse des temps passés. Il serait risible qu'un exégète d'aujourd'hui, se méprenant sur le sens du livre, s'emportât contre sa réhabilitation de l' « allégorie traditionnelle » en opposant technique à technique, exégèse littérale à exégèse allégorique. Il ne serait pas moins risible qu'un traditionalisme borné, tout aussi incompréhensif, s'en autorisât pour préconiser je ne sais quel retour à des techniques d'exégèse irrémédiablement périmées.

Paris. Pierre Grelot.

BULLETIN

Critique textuelle de l'Ancien Testament. — Adopté par le deuxième Congrès mondial des Études juives en 1957, le projet d'une édition critique de la Bible hébraïque est désormais passé au stade des réalisations. Une série d'études techniques préliminaires vient d'être publiée par les soins d'un comité spécial, sous les auspices de l'Université hébraïque de Jérusalem[1]. Les trois premiers articles concernent le célèbre codex de Ben Asher; jadis conservé dans la synagogue d'Alep, il échappa à l'incendie de décembre 1947 et est actuellement conservé dans un lieu secret. Développant une étude en hébreu moderne parue dans *Sinai* XLIII 1957-8, 5-13, Izhak Ben-Zvi, président de l'État d'Israël, rassemble tous les renseignements utiles sur le manuscrit d'Alep (p. 1-16). Ce ms. ne contient plus que 294 folios sur un total d'environ 380; il ne débute qu'avec Dt xxviii 17. On peut déduire des colophons qu'il fut transcrit à la fin du ixe siècle, en tout cas pas après 910. Il est d'origine rabbanite (Ben Asher n'était pas qaraïte) et ne se trouva entre les mains des qaraïtes qu'au xie siècle. Maïmonide le vit en Égypte et l'utilisa dans ses travaux de collation critique. Le regretté professeur M. D. Cassuto put le consulter durant quelques jours à Alep. Sur les douze planches annexées à cet article, la première reproduit Gn xxvi 37-xxvii 30 d'après le frontispice du livre de W. Wickes paru à Oxford en 1887; les onze autres reproduisent les photos des folios contenant Dt xxviii 17-xxxiv 12.

L'authenticité de ce codex d'Alep est bien établie par un article de Moshe Goshen-Gottstein (p. 17-58). Celui-ci se réfère aux photos déjà publiées et les compare à celles d'autres manuscrits, comme celui de Léningrad. Il réfute une opinion attribuée à Cassuto selon laquelle le codex d'Aaron ben Asher n'est pas celui auquel se réfère Maïmonide dans *Hilkhoth Sefer Torah*, chapitre viii. C'est bien le même manuscrit, le meilleur que nous connaissions de l'école de Ben Asher.

D. S. Loewinger (p. 59-111) compare les quatre plus anciens manuscrits de l'école de Tibériade : le codex des prophètes du Caire, écrit par Moïse ben Asher en 895, le codex de Leningrad copié par Jacob ben Samuel en 1008, le ms. du Pentateuque (Gn xxxix 4-Dt i 33) conservé au British Museum (Or 4445), et enfin le codex d'Alep. Il compare les variantes dans la vocalisation et étudie spécialement la grande et la petite massore des mss de Leningrad et d'Alep, pour Dt xxviii 19-xxxiv (texte donné en transcription). Il en ressort que le codex d'Alep représente le stade le plus ancien de ponctuation du système de Tibériade. Le ms. qui lui est le plus apparenté est celui du British Museum, mais il est malheureusement très incomplet.

G. R. Driver (p. 112-131) s'efforce de classifier tout ce qu'il considère comme

[1] *Textus*, Annual of the Hebrew University Bible Project, Vol. I, édité par C. Rabin. In-8° de vi-216 p. Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 1960.

des abréviations dans le texte massorétique. Il rappelle les abréviations anciennement en usage, concernant les poids et mesures, ainsi que certains termes commerciaux. Il signale ensuite l'omission dans le TM des désinences du féminin singulier et des masculin et féminin pluriels. Certains des exemples cités sont discutables; ainsi *rimmoni* dans Ct VIII 2, où le *yod* final peut être un suffixe possessif affectant les deux mots qui précèdent : « ma liqueur de grenade ». Sont aussi mentionnées les omissions de suffixes pronominaux, des désinences verbales; on rappelle l'usage du *yod* pour le tétragramme sacré (parfois le *hé*), des abréviations de noms propres, de mots fréquents, de pronoms et de particules; parfois, c'est la dernière lettre d'un mot qui est omise. Les chiffres abrégés ont entraîné maintes erreurs d'interprétation (cf. 1 S XIII 1; 2 S IV 4). Des membres de phrases auraient été abrégés dans Est IX 25; Pr VI 3; I 10-11; Nb XXIII 3, etc.

A. Diez-Macho (p. 132-143) publie un nouveau fragment d'*Isaïe* avec ponctuation babylonienne, extrait d'un ms. du Jewish Theological Seminary de New York. Il contient Is XXXV 9-XXXVIII 11; XL 27-XLIII 21; XLIII 5-12.

Chaque verset est donné en hébreu, en araméen et en arabe. L'écriture est du type yéménite ancien; on distingue une première et une seconde main. La vocalisation due à la première main, pour l'hébreu et l'araméen, appartient au type classique babylonien; celle de la seconde main adapte le texte au système yéménite. Des comparaisons sont faites avec les autres vocalisations.

Shemaryahu Talmon (p. 144-184; à suivre) étudie les doublets dans le TM. Certaines leçons doubles proviennent de corrections délibérées; d'autres s'expliquent par des habitudes de scribe; d'autres, enfin, sont l'effet de défaillances de mémoire, de la vue ou de l'ouïe. Il y a des variantes qui ne comportent que des mots synonymes. D'autres représentent des leçons *conflatae*, attestées dans les recensions grecques (par exemple Jg XX 15; 2 S VI 2; 1 S III 17; Is XVII 5) et araméennes (par exemple Dt XXIV 14; Ml III 5). De telles leçons peuvent dériver de la tradition hébraïque elle-même, comme on le voit par les doublets des mss de Qumrân, spécialement pour *Isaïe*. Un essai de classification des leçons doubles est ensuite proposé, selon les types de synonymie, l'étendue du doublet et le processus de sa localisation à l'intérieur de la phrase. Tantôt, il s'agit d'une simple juxtaposition, tantôt, d'une insertion organique au moyen de sutures; le doublet peut être placé au milieu de la phrase ou rejeté à la fin. Divers types de doublets sont ensuite étudiés : doublets purement graphiques (Jg XX 38; Is XVI 12; Ex XXX 6, etc.), synonymes (verbes, noms, adjectifs, participes), formes grammaticales de sens analogue, constructions syntaxiques équivalentes, leçons parallèles avec addition de mots, doublets complexes. Les exemples fournis sont très nombreux.

Israël Yeivin (p. 185-208) présente un fragment d'un traité massorétique de la collection E. N. Adler (New York). Ce document comporte une page et demie de notes sur divers versets bibliques (1 S VII 17, VIII 8, etc.). Il est rédigé en arabe écrit avec des caractères hébreux et concerne les règles de l'accent *ga'ya* (lourd, léger, euphonique). Sa photographie est ici reproduite. I. Yeivin ajoute une note sur Ez XX 31 où se rencontrent deux accents distincts sur la même syllabe du même mot (cf. aussi Gn V 2). A la fin de ce recueil, quelques indications sont fournies sur le travail d'édition critique de la Bible hébraïque. Le premier volume prévu sera le livre d'*Isaïe*, édité par M. H. Goshen-Gottstein. D'autres publications sont aussi annoncées pour un avenir prochain. Elles ont été confiées aux spécialistes les plus qualifiés.

R. Tournay.

L'ouvrage si connu du professeur P. Kahle sur *la Geniza du Caire*, publié en 1947, vient d'être réédité sous une forme nouvelle; il compte de nombreuses additions et modifications, sans parler d'une dizaine de planches [1]. En quelques années, une masse impressionnante de documents jusqu'ici inconnus a été mise à la disposition des spécialistes des textes bibliques. Outre les manuscrits de Qumrân, Kahle signale un lot considérable de fragments de la Geniza du Caire, déposés depuis soixante ans à Cambridge et que le professeur J. Schirmann se propose de publier. Déjà a paru dans *Tarbiz*, XXVII 1958 440 s. la photographie d'une feuille du texte hébreu de Ben Sira (xv-xvi 1-9), correspondant au ms. B. Le plan général du livre n'en reste pas moins le même, mais les sous-titres sont abondants, ce qui aide le lecteur. Dès la page 13, Kahle parle des manuscrits de la mer Morte. Selon lui, la grotte 1 aurait déjà livré, vers 800, des manuscrits qui auraient alors été étudiés par la communauté qaraïte de Jérusalem. On ne saurait assez souligner, déclare Kahle, l'importance du rôle joué par les Qaraïtes dans l'élaboration du texte reçu hébreu. A propos des Khazars, Kahle tire parti des travaux récents de D. M. Dunlop et de V. Minorsky. En annexe au paragraphe sur les poèmes liturgiques juifs, il donne le texte de l'édit de Justinien, publié en 553 et concernant les Juifs. Un exposé très complet décrit les ponctuations babylonienne et palestinienne (avec des spécimens en fin de volume), le début de la massore de Tibériade, le travail de Moshe ben Asher. Celui-ci a des affinités avec le qaraïsme, comme le montrent par exemple des allusions dans son poème acrostiche sur le vin (cf. Pl. IX) ou des réminiscences du Ps. cxix, si apprécié par les gens de Qumrân et les Qaraïtes. C'est au ixe siècle que s'uniformisa la ponctuation du texte de la Bible hébraïque, et ce fut là l'œuvre des Qaraïtes : telle est la conclusion de P. Kahle. Il compare à ce travail celui de la fixation du texte du Coran, qui présente en effet des analogies. Il examine avec soin les variétés de ponctuation et de vocalisation samaritaine (l'appendice II donne 14 p. de transcription du texte de la *Genèse* et de l'*Exode*). Un fragment publié dans l'appendice III donne un texte contenant à la fois la ponctuation palestinienne et la ponctuation de Tibériade (celle-ci semble un peu flottante). Diverses questions sont aussi traitées, comme la prononciation des gutturales, des voyelles finales, des consonnes BGDKPT; cette dernière prononciation fut introduite par les massorètes de Tibériade sous l'influence du syriaque. La deuxième partie du livre est consacrée aux diverses traductions de la Bible. Une étude approfondie est faite des différents targums araméens. Sont spécialement mentionnés le midrash sur la *Genèse* de Qumrân et le matériel se rapportant au targum palestinien; celui-ci devait déjà circuler au second siècle de notre ère, bien avant la rédaction de la Mishna (cf. le spécimen d'Ex xxii 4-5). Le chapitre sur la Septante mentionne aussi les fragments de la grotte 4 de Qumrân et le rouleau des Petits Prophètes, ainsi que divers papyri anciens. Le chapitre sur la Peshitta a été peu modifié. A propos du Diatessaron arabe, Kahle corrige (p. 309) ce qu'il avait écrit (p. 224) au sujet d'Ibn aṭ-Ṭaiyib. Trois index (matières, auteurs, citations) permettent une consultation rapide et commode de cet ouvrage magistral, particulièrement bien édité.

R. T.

[1] P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2e éd. In-8° de xiv-370 p. et 10 planches. Oxford, B. Blackwell, 1959. — Prix : 50 sh.

Après un certain nombre de spécialistes auxquels il se plaît à rendre hommage, Arthur Vööbus s'attaque au problème si obscur de l'*origine de la Peshitta*, en utilisant un matériel considérable [1]. Son étude très érudite passe en revue les résultats déjà acquis et tend à prouver la dépendance de la Peshitta par rapport aux vieux targums palestiniens. Il dépouille systématiquement la littérature patristique syriaque dont certains écrits ne sont plus attestés qu'en traductions arménienne, éthiopienne ou arabe. Il remonte jusqu'aux premiers représentants de l'école d'Édesse où s'affirme la prépondérance des traditions targumiques. Il analyse les contacts entre la version syriaque de la Peshitta et les targums dans deux textes majeurs, les cantiques de Moïse, Ex xv 1-21, et Dt xxxii 1-43. Il passe en revue pour chacun d'eux les textes déjà édités et un grand nombre de manuscrits. Pour Ex xv, il constate des contacts presque à tous les versets; trente-cinq cas reflètent le « pigment » des Targums; huit mss syriaques sont utilisés, ainsi que de nombreux mss liturgiques; la traduction arabe du Pentateuque faite sur le syriaque (3 mss) révèle aussi cette influence targumique; il en est de même dans les citations des Pères syriaques. Pour Deut xxxii, cinquante-six cas sont relevés dans les textes déjà édités; les contacts sont aussi perceptibles dans six mss, ainsi que dans des mss liturgiques, la traduction arabe et les citations patristiques. Cet examen minutieux montre à quel point la Peshitta fut influencée par les Targums. Un appendice décrit le targum palestinien ancien (*Vat. Neofiti* 1) et le targum d'Onkelos. Un autre appendice compare aux Targums la traduction arabe de Deut xxxi. Une esquisse historique de la genèse des traductions et revisions syriaques conclut cet important ouvrage.

R. T.

Dans la Bible des moines de Montserrat, la traduction des livres de *Tobie* et de *Judith* est l'œuvre de Dom Miquel M. Estradé, tandis que le commentaire est dû à Dom Basili M. Girbau. C'est aussi ce dernier qui a traduit et commenté le livre d'*Esther* [2]. Pour *Tobie*, il déclare avoir surtout utilisé le commentaire du P. Athanase Miller, paru en 1940 dans la Bible allemande de Bonn. D'autres auteurs sont aussi cités et les références aux parallèles bibliques sont très nombreuses. Le genre littéraire très libre de ce livre est bien défini. Les passages concernant la légende d'Ahiqar sont considérés comme primitifs, et la priorité de celle-ci ne fait pas de doute. L'étude des divers témoins textuels est assez poussée. A propos de l'utilisation comme remède du fiel de poisson, signalons l'article du regretté G. Lefebvre, *Les maladies des yeux dans l'ancien Israël*, dans *Kêmi* XV (1959) 6, où celui-ci mentionne le n° 360 du papyrus Ebers qui parle d'un collyre renfermant de la bile de tortue pilée dans du miel. Dans leurs traitements, les oculistes égyptiens employaient comme élément principal la bile de divers animaux; avec succès d'ailleurs, car la bile est riche en éléments vitaminés. Le commentaire de *Judith* était déjà rédigé quand parurent les articles de A.-M. Dubarle; mais Dom B. Girbau écrit en note qu'ils ne l'obligent point à des modifications substantielles. Son

[1] A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum. Handschriftenstudien. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 9). Grand in-8° de 150 p. Stockholm, Etse, 1958. — Prix : dol. 4.50.

[2] Dom Miquel M. Estradé et Dom Basili M. Girbau, *Tobit-Judit-Ester* (La Biblia de Montserrat, VIII). In-4° de 295 p. Montserrat, 1960.

travail dépend de celui du P. A. Miller et aussi de l'exposé de A. Lefèvre dans SDB IV 1949 col. 1319-1320. Dans la discussion sur le genre littéraire, le terme de *mashal* est employé. L'auteur de *Judith* fait la théologie de l'histoire d'Israël et rejoint souvent la phraséologie des apocalypses. Les notes de géographie et d'histoire sont intéressantes. Pour le livre d'*Esther*, Dom Girbau se prononce sans hésitation sur le caractère midrashique de cet écrit. Il suit principalement le commentaire de J. Schildenberger, paru en 1941 dans la Bible de Bonn. Il cite certains travaux techniques, comme celui de W. Rudolph. Pour l'origine du mot *pūr* « sort », J. Lewy a montré que l'équivalent assyro-babylonien *pūrum* ou *puru'um* dérive du verbe *parū, parā'um* « couper » (*RHA* V 1939 117-124; cf. V. Christian, dans *Festschrift Nötscher*, 1950 33-37; G. R. Driver et J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, II [1955] 426).

R. T.

Livres prophétiques. — Après Moïse et David, voici *Isaïe* qui entre dans la suite des Maîtres spirituels, présentés au grand public par les Éditions du Seuil [1]. L'auteur de cette nouvelle brochure, L.-J. Rondeleux, sait décrire de manière attrayante et vivante le personnage d'Isaïe, son message de foi et d'espérance messianique. Il dépend pour une large mesure des publications de J. Steinmann et de la Bible de Jérusalem et se montre bien informé de son sujet. On le constate en particulier en parcourant la bibliographie analytique qui figure à la fin du petit volume après un tableau chronologique et un plan schématique de Jérusalem à l'époque d'Isaïe. L'intérêt de cette brochure est rehaussé par l'illustration qui entremêle les paysages bibliques et les monuments antiques à de nombreuses miniatures tirées de la *Bible moralisée* (XIII^e siècle); celles-ci composent un ensemble intéressant auquel s'ajoutent un certain nombre d'images tirées d'œuvres de la même époque (cathédrales de Chartres et d'Amiens, psautiers du XIII^e siècle, etc.). Les cartes ont été réalisées d'après l'Atlas de la Bible du P. Grollenberg (p. 188, corriger la faute d'orthographe; de même, p. 181, 2^e colonne, lire Néko, au lieu de Neku et Newo; Nabonide, au lieu de Nabunide). Comme le titre l'indique, la vie et le message du prophète Isaïe sont replacés dans un plus vaste ensemble, le mouvement prophétique; quelques pages sont consacrées aux successeurs d'Isaïe : Jérémie, Ézéchiel, l'auteur anonyme d'*Is.*, XL ss, les prophètes du retour, et enfin celui qui accomplit les promesses, Jésus, le Messie annoncé.

R. T.

Dans le petit commentaire biblique de Zürich, qui entend faire œuvre de vulgarisation sous une présentation modeste et non technique, G. Fohrer vient de publier la première partie de son exposé sur le livre d'*Isaïe* [2]. Elle s'arrête au chapitre XXIII. Le commentaire se réduit aux considérations essentielles, et l'introduction ne compte que dix-huit pages. Mais sous ce format réduit, Fohrer réussit à nous donner un ensemble assez complet de ses positions critiques. Il classe toutes les péricopes qu'il juge authentiques en quatre périodes; depuis la

[1] L.-J. Rondeleux, *Isaïe et le prophétisme* (« Maîtres Spirituels », n° 24). In-12 de 192 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1961.

[2] G. Fohrer, *Das Buch Jesaja, 1. Band, Kapitel 1-23* (Zürcher Bibelkommentare) In-12 de VIII-244 pp. Zürich /Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960. — Prix : 10,80 F s.

vocation jusqu'en 736, durant la guerre syro-éphraïmite, les débuts du règne d'Ézéchias (716-711), après la mort de Sargon en 705. Sont pour lui authentiques : I; II, 6-22; III, 1-9, 12 + IV, 1; V à VII, 22; VIII, 1-8 et 11-23[a]; IX, 7-20; X, 1-15 et 27[b]-32; XIV, 24-27; XVII, 1-6; XVIII, 1-7; XX, 1-6; XXII, 1-19; XXVIII, 1-4 et 7-29; XXIX, 1-16; XXX, 1-17 et 27-33, XXXI; XXXII, 9-14. On voit par cette énumération que les grands oracles messianiques, IX, 1 ss et XI, 1 ss sont considérés comme des additions postexiliennes. Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail cette opinion radicale. Je remarque seulement que Fohrer a bien noté certains contacts entre les noms de l'enfant messianique et les textes égyptiens royaux. On sait en effet que les titres messianiques d'*Is.*, IX, 5 ont été rapprochés des cinq noms du protocole du pharaon. « Une imitation littéraire de la coutume égyptienne est très vraisemblable », écrit R. de Vaux (*Les Institutions de l'A. T.*, I, p. 166; cf. A. Alt et S. Morenz). Une telle imitation se comprend plus facilement avant l'époque achéménide, et donc avant l'exil. Par ailleurs, le texte parle formellement d'une naissance royale, comme d'un événement concret qui vient d'arriver; on ne peut pas ne pas penser à Ézéchias, ce qui oblige à lire 15 ans (et non 25) dans *II Rois*, XVIII, 2, si Ézéchias accède au trône de Juda en 716. La naissance d'Ézéchias se placerait alors en 731, ce qui ne permet plus d'interpréter le signe de l'Emmanuel en fonction de cette même naissance, puisque VII, 14 se situe en 735, quatre ans plus tôt.

Sur la signification primitive de VII, 14, Fohrer émet une nouvelle hypothèse. Il considère que l'article devant *'almâh* désigne une catégorie, ce qui est en effet possible grammaticalement : il y a précisément des exemples dans *Is.*, X, 14 et XXIX, 8 (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 137 *i*). Toute jeune femme enceinte au moment où parle Isaïe appellera son enfant « Dieu avec nous »; ce nom de bonne augure exprime la confiance aveugle de la mère, comme de tout le peuple de Juda et de son roi Achaz, dans la victoire finale. Isaïe dément ces faux espoirs en annonçant que l'invasion assyrienne, après avoir soumis les territoires d'Aram et d'Israël, balayera aussi Juda et le dévastera complètement. Par cette prophétie à court terme, Isaïe combat les illusions tenaces de ses compatriotes. En soi, une telle interprétation n'est pas invraisemblable. Quelques années auparavant, Amos avait combattu cette même confiance aveugle (V, 18; IX, 10). Peu avant l'invasion de Sennachérib, Michée reprochera aussi aux Judéens de se croire invincibles, car, disent-ils, « Yahvé n'est-il pas au milieu de nous? » (III, 11). Mais si c'est là le sens primitif, originel, du passage sur l'Emmanuel, il s'agit dans cette hypothèse d'un sens non scripturaire, antérieur à la rédaction de la péricope dans un ensemble qui impose une nouvelle interprétation, celle-là messianique; « Emmanuel » devient alors un nom prometteur de salut (cf. VIII, 9-10), une désignation de l'enfant messianique. L'exégète ne peut négliger ce contexte qui lui est donné; il se doit d'interpréter le péricope de l'Emmanuel en fonction de cet ensemble, dans le « livre de l'Emmanuel ». Une preuve indiscutable de cette signification davidico-messianique est *Mi.*, V, 1 ss, écho direct de la prophétie de la Almah. Dans *Mi.*, V, 2, la femme qui engendre le futur « David » représente tout le clan d'Éphrata, lui-même incorporé à la tribu de Juda (le père de David était un Éphratéen). Cette *yolēdāh* n'est pas seulement une fille du peuple élu, elle est la représentante de tout ce peuple, une « personnalité incorporante » (cf. *RB*, 1960, p. 297). Cette première interprétation inspirée et scripturaire de la prophétie de l'Emmanuel suggère de voir dans la *Almah* plus qu'une femme individuelle, sans caractère représentatif. On voit la complexité du pro-

blème. D'autant qu'un niveau plus récent, celui de la Septante, que beaucoup considèrent comme inspiré, ajoutera un élément nouveau à cette interprétation, celui de la virginité de la mère du Messie attendu. C'est à ce niveau définitif que la prophétie de l'Emmanuel sera utilisée dans le Nouveau Testament. De toute manière, il faut éviter dans l'interprétation du texte hébreu les transpositions, les corrections textuelles, les rapprochements superficiels avec des parallèles extra-bibliques (Ugarit); plus grave encore serait la méconnaissance du contexte où fut inséré l'oracle d'Isaïe et dont on n'a pas le droit de le dissocier (cf. R. Tournay, *L'Emmanuel et sa Vierge-Mère*, *Revue Thomiste*, 1955, p. 249).

R. T.

Comme dans ses volumes antérieurs consacrés au prophétisme israélite, J. Steinmann présente la deuxième partie d'*Isaïe* et les *prophètes du retour de l'exil* [1] dans une perspective historique bien dessinée et concrètement évoquée : le message prophétique y gagne en relief et en puissance. Le début du volume rappelle assez en détail les événements qui se succédèrent depuis le règne de Nabuchodonosor jusqu'aux premiers rois achéménides, sans oublier le monde grec. Avant d'exposer le message de consolation d'*Is.*, xl ss, J. Steinmann situe certains écrits contemporains de l'exil, comme les cinq *Lamentations*, *Is.*, xiii-xiv, le *Ps.* cxxxvi et l'histoire dite deutéronomique. La majeure partie du volume est occupée par la seconde partie d'*Isaïe*. L'auteur suit de préférence les positions de S. Smith (on cherche en vain le titre de cet ouvrage) dans le problème si controversé du *Sitz im Leben* des quatre chants du Serviteur. Pour le premier chant, il se range à l'avis de plusieurs critiques, notamment Haller qui aurait démontré que ce chant s'applique bel et bien à Cyrus. Je ne crois pas qu'on puisse parler ici de démonstration. Le terme *mishpaṭ* ne signifie pas seulement le « droit », le « code », mais ici comme ailleurs dans la seconde partie, il peut évoquer le « jugement » divin, l'attitude de Yahvé vis-à-vis de son peuple qu'il va rappeler de l'exil après le temps de l'expiation (cf. *RB*, 1960, p. 128); on dépasse alors la personnalité de Cyrus qui n'est pas en cause; il s'agit déjà du peuple d'Israël et de sa mission de « témoin » envers les païens. Il ne semble pas non plus nécessaire de lire le troisième chant avant le second ni de supposer que le prophète aurait été arrêté par la police de Nabonide et insulté par ses auditeurs. Dans le deuxième chant, le prophète prendrait lui-même la relève de Cyrus, déconsidéré à la suite de sa profession de foi envers la divinité de Marduk. Ce chant inaugurerait, toujours d'après S. Smith, la deuxième étape de la vie du prophète, après ses désillusions concernant Cyrus (le chant s'arrête alors au v. 6).

Il y a là un effort méritoire pour retrouver la toile de fond vivante des poèmes de consolation; mais il entraîne trop de remaniements textuels et brise le groupement bipartite de ces oracles, ceux qui s'adressent à Jacob-Israël et ceux qui leur succèdent en s'adressant à Sion-Jérusalem. Surtout on ne comprend plus à quoi répond l'ordre actuel, qui n'est pas le fait du hasard et qui comporte en lui-même un enseignement, une progression de pensée, imputables à un auteur unique, ce que d'ailleurs J. Steinmann reconnaît volontiers. Dans lii, 13, il lit « le Serviteur de Yahvé » au lieu de « mon Serviteur »; ce personnage est un individu, qui personnifie

[1] J. Steinmann, *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil* (Lectio Divina, n° 28). In-8° de 312 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 15,30 NF.

le destin expiatoire du peuple d'Israël et symbolise le peuple élu. Jésus qui « représentera » tout son peuple dans sa propre personne incarnera bien des siècles plus tard ce mystérieux personnage. Ainsi, l'auteur anonyme des oracles de consolation use volontiers du langage symbolique, comme son maître Ézéchiel. Mais peut-on lui refuser toute visée eschatologique (p. 200)? N'est-ce point minimiser la portée de son expression favorite sur les « choses nouvelles » que Dieu fera apparaître de façon merveilleuse (verbe *bārā'*) ?L'histoire future ne se développera pas seulement « en de meilleures conditions »; le nouvel Exode transposera sur un plan nouveau l'ancienne épopée du salut; un nouveau peuple naîtra, une nouvelle alliance sera conclue. Tout cela nous oriente vers un horizon proprement eschatologique : les « derniers temps », *aḥarit*, mot caractéristique chez le second Isaïe. Signalons aussi chez lui la présence de refrains dans LI, 9, 17 et LII, 1 (cf. p. 190). La troisième partie d'*Isaïe*, *Aggée*, *Zacharie* et *Malachie* sont présentés à la fin du volume. Le célèbre verset de *Mal.*, I, 11 est traité très rapidement. En fait, la matière était trop abondante; il est encore question de la première mission de Néhémie (avant Esdras), du livre de *Ruth*, de celui de *Jonas*. Cette troisième partie aurait pu être utilement développée dans un volume distinct, où la verve et le talent bien connu de l'abbé Steinmann se seraient donné libre cours. Ne voyons-nous pas Néhémie « tirer les cheveux des Juifs dont les enfants à Jérusalem ne savent plus l'hébreu » (p. 301)? On aurait aussi aimé un bilan, nécessairement provisoire, de l'œuvre accomplie après le retour par les éditeurs des livres prophétiques. Dans les retouches, relectures, additions qu'on peut distinguer, une mentalité commune se fait jour, celle des prêtres scribes de Jérusalem. Il est vrai qu'un volume de synthèse doctrinale et littéraire est annoncé, comme conclusion générale à la grande série sur les prophètes.

R. T.

Dans la nouvelle collection « Connaître la Bible », à laquelle collaborent J. Steinmann, le P. Béguerie et M. Hanon, ainsi que le Centre d'Études Bibliques Notre-Dame (Paris), viennent de paraître les fascicules d'*Isaïe* et de *Jérémie*[1]. En regard du texte biblique, traduit par J. Steinmann, figure un commentaire assez bref, historique et doctrinal, composé par l'équipe de travail du Centre Notre-Dame. L'illustration est assez abondante, puisque le fascicule d'*Isaïe* compte plus de 50 figures, et celui de *Jérémie*, plus de 70. Il s'y ajoute un tableau chronologique et un questionnaire à l'usage des cercles bibliques. Les traductions des livres d'*Isaïe* et de *Jérémie* sont celles qui ont paru dans la collection *Lectio Divina* (cf. *RB* 1951 141; 1953 310); mais les signes diacritiques ont été supprimés et les notes textuelles ont disparu. La lecture continue s'en trouve facilitée, mais l'ordre des sections et les corrections textuelles demeurant toujours discutables, c'est un texte hypothétiquement reconstruit qui se trouve ainsi commenté. Il est vrai qu'une table spéciale donne les correspondances avec la suite du texte reçu. Destinée au chrétien moyen, cette petite collection pourra contribuer à lui donner le goût de lire la Bible et d'y chercher sa nourriture spirituelle; elle l'aidera aussi à replacer la Bible dans ses dimensions concrètes et à la

[1] Collection « Connaître la Bible ». Texte français par Jean Steinmann. Introduction et commentaires par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame. *Isaïe I, 1-39.* In-8° de 160 p. Paris, Desclée De Brouwer, 1958. — Prix : 6,90 NF. — *Jérémie.* In-8° de 192 p. *Ibid*, 1958. — Prix : 6,90 NF.

rendre actuelle. Des œuvres de Picasso et de Chagall voisinent avec les paysages palestiniens et les bas-reliefs assyriens. On ne peut qu'applaudir au souci pastoral qui a guidé les responsables de cette nouvelle collection; le spécialiste n'y apprendra rien de neuf, mais le peuple chrétien en profitera. Je signale quelques erreurs d'impression. Dans *Isaïe*, p. 45, ligne 3, lire Hizqiyahou; *ibid.*, p. 142, ligne 16, lire Abadan. — Dans *Jérémie*, page 172, ligne 25, lire Ras Shamra; ligne 33, lire Sit-Shamsi.

R. T.

Selon son habitude, A. Bruno s'efforce de disposer en strophes de même longueur les 39 premiers chapitres d'*Ézéchiel* (lire : 39, en haut des pages 176-8)[1]. Peu importe qu'ils aient été rédigés en prose ou soient des « élégies ». Tous les types de strophe, de 9 à 32 accents, se rencontreraient ici; il y aurait même des strophes de 36 accents, comme dans III 22-IV 3, XIV 4^{b}-11; mais non XXXVI 20-32, mentionné à tort au bas de la page 184, car ce passage est composé d'après Bruno de strophes de 17 accents. Cette simple constatation en dit long sur la validité de ces répartitions strophiques. On ne voit pas bien le prophète de Tell Abib s'adonner à de tels calculs; il sait fort bien user du rythme élégiaque de la *qinâ*, mais manie aussi la prose hébraïque sans ces contraintes arithmétiques parfaitement inutiles. Dans les 50 pages de notes qui suivent la traduction « rythmée », il est surtout question de la répartition des accents toniques et des corrections textuelles rendues nécessaires par la théorie de l'auteur. Celui-ci n'a pas pu utiliser à temps le beau commentaire de W. Zimmerli.

R. T.

Dans la série « Textes et Études du Séminaire Cardinal Cisneros », Jesus Cantera Ortiz de Urbina publie la traduction du *commentaire d'Habacuc découvert à Qumrân*[2]. Huit petites pages d'introduction résument les discussions qu'il a soulevées. La traduction espagnole du commentaire est suivie d'une étude critique du texte biblique contenu dans ce document. Les éléments de ce texte sont disposés en regard du texte hébreu de la 3^{e} édition de la Bible de Kittel. Au bas des pages sont mentionnées les divergences ainsi que les variantes des versions et d'autres particularités textuelles, ce qui donne lieu à un essai de critique textuelle. Plusieurs références sont faites aux travaux de Dupont-Sommer, van der Ploeg, Ziegler, Humbert, Del Medico. On signale en particulier la vieille étude de F. Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, 1908. Mais le travail plus développé de W. H. Brownlee (cf. *RB* 1960 624-5) n'a pu être utilisé. Dans II 19^{b}, Brownlee juge assurée la lecture *dwmm*, qui confirme le texte massorétique, alors qu'est maintenue ici la leçon *dwmh*. La brochure s'achève par une bibliographie de quatre pages. Cette étude peut être considérée comme un essai préliminaire; elle mériterait d'être reprise et approfondie.

R. T.

[1] A. Bruno, *Ezechiel. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. In-8° de 241 p. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1959. — Prix : cour. suéd. 22.

[2] Jesus Cantera Ortiz de Urbina, *El Comentario de Habacuc de Qumran* (Textos y Estudios del Seminario filológico Cardenal Cisneros, 3). Petit in-8° de 45 p. Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1960.

Le bref commentaire du livre de *Zacharie*, publié par Robert Brunner dans la série des commentaires bibliques de Zürich [1], se présente comme une paraphrase continue du texte original, conçue principalement dans un but d'édification. Martin Luther est souvent cité, ainsi que de vieux commentateurs, rabbiniques et chrétiens. Les positions critiques sont résolument conservatrices. Tout le livre biblique peut provenir du seul prophète Zacharie, contemporain de Zorobabel (cf. p. 115). Les problèmes historiques et littéraires n'intéressent que secondairement R. Brunner, qui adopte volontiers le ton direct du prédicateur ou de l'orateur. Les considérations d'ordre doctrinal ont le pas sur toutes les autres. Il est à regretter que tant de questions difficiles soulevées par le livre de *Zacharie* n'aient été ici qu'effleurées. Leur discussion, même sommaire, n'aurait pas été inutile pour une meilleure compréhension du message de ce livre souvent énigmatique, où tant d'allégories et de paraboles déconcertent le lecteur moderne. Bien des rapprochements avec d'autres livres bibliques, notamment avec *Ézéchiel*, auraient pu être faits. L'usage habituel de l'allégorie dans un écrit de la fin du VI^e^ siècle, complété sans doute à la fin du IV^e^ siècle, mérite toute notre attention; c'est là un fait caractéristique de la mentalité postexilique, en ses débuts, et cette attitude de pensée ne fera que s'affirmer par la suite dans beaucoup d'autres productions ilttéraires, et jusque dans les apocalypses.

R. T.

Les *moyens d'expression utilisés par les prophètes de l'Ancien Testament* offrent par leur complexité un vaste champ d'investigation littéraire. Dans un exposé volontairement bref et synthétique [2], Claus Westermann fait le point des nombreuses analyses déjà publiées sur ce sujet et résume les conclusions de Baudissin, Steuernagel, Hölscher, Gunkel, Gressmann, Lindblom, Köhler, Balla, Scott, Wildberger, Hempel, Wolff, Würthwein. Il s'efforce de critiquer ces divers points de vue et discute au passage des rapports du culte et de la prophétie, ainsi que de la structure des discours de menace et de réprimande. Après Wildberger, il distingue les trois genres principaux : récit, oracle, prière (lamentation ou louange). Le « récit » est habituellement employé avant la période des prophètes écrivains, mais il continue par la suite. L' « oracle » est le genre le plus caractéristique; pour chaque oracle, il s'agit de savoir qui parle, à qui on parle et de quoi il s'agit. On distingue sans peine les oracles adressés à Israël de ceux adressés aux païens, et aussi les oracles de salut des oracles de malheur. Ces genres peuvent d'ailleurs se compénétrer. Il ne faut pas non plus oublier que la parole prophétique est un message adressé par Dieu à des auditeurs; sa forme écrite demeure secondaire, car il doit être proclamé oralement. Ce faisant, Westermann compare à la Bible certains passages des lettres de Mari où intervient le thème de l'oracle de salut. Après plusieurs auteurs, Westermann souligne ces analogies extra-bibliques qui permettent de parler d'une préhistoire de l'oracle israélite. Il procède ensuite à diverses comparaisons, comme *Am.*, VII, 16-17; *I Rois*, XXI, 17-19 et *II Rois*, I, 3-4, où l'oracle de jugement adressé à un individu relève du style juridique. Il analyse

[1] R. Brunner, *Sacharia* (Zürcher Bibelkommentare). In-12 de VIII-176 pp. Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960. — Prix : 9,50 F s.

[2] C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theolog. Abhandl., herausg. von E. Wolff, B. 31). In-8° de 150 pp. München, Chr. Kaiser Verlag, 1960. — Prix : DM 9,50.

les oracles de condamnation, avec leur motivation et leur verdict, où interviennent aussi certains thèmes, comme le contraste (renversement des conditions), les signes annonciateurs, etc. Il étudie plus spécialement à ce point de vue les oracles des *Chroniques*. Puis il passe aux oracles de menace dirigés contre Israël et contre les peuples païens : les perspectives sont alors élargies, et certains genres sont exploités avec faveur, comme la malédiction. D'autres genres sont rapidement mentionnés : le procès, la dispute, la comparaison, la plainte, la *tora* prophétique. Les circonstances historiques furent ici décisives, et il eût été bon de le marquer davantage. Le tournant de l'exil marque en particulier l'avènement du diptyque classique : oracle de salut pour Israël, oracle de châtiment contre les nations. Il y aurait eu aussi à marquer davantage les relations de dépendance étroite et d'imitation que l'on peut observer entre tant de sections prophétiques. Le prophète ne vise pas à l'originalité, malgré certaines singularités; il est le défenseur et le porte-parole d'une tradition ancestrale dont il reprend sans cesse les thèmes et les modes d'expression.

R. T.

Livres sapientiaux. — Pour une lecture intelligente des livres sapientiaux, le public de langue anglaise fera bien d'utiliser l'exposé d'ensemble du Père Roland E. Murphy, O. Carm [1]. Rédigé avec simplicité et clarté, ce livre présente successivement les *Proverbes*, les *Psaumes*, *Job*, le *Cantique*, *Qohéleth*, *Ben Sira* et la *Sagesse*. En quelques pages, émaillées de citations bien choisies, chacun de ces sept livres est replacé autant qu'il est possible dans son cadre historique et son milieu de pensée. Les problèmes débattus sont laissés de côté. Mais, sur les questions importantes, l'auteur fait son choix. Ainsi pour le développement de l'eschatologie individuelle, où un texte comme la fin du Ps LXXIII n'apporte pas encore de lumière décisive sur la vie dans l'au-delà et la résurrection des justes, mais affirme seulement que l'union avec Dieu doit continuer même après la mort terrestre. Pour la question des psaumes dits royaux, assignés à la période monarchique, ou le problème du Cantique, considéré comme un chant nuptial, d'autres manières de voir peuvent être jugées préférables. Mais un exposé très général comme celui du P. Murphy n'avait pas à entrer dans ces discussions difficiles. Quelques allusions sont faites aux sagesses égyptienne et mésopotamienne. Il est aussi parlé du prolongement du style de sagesse dans les écrits du Nouveau Testament. C'est là qu'est affirmée définitivement la foi dans la destinée éternelle de l'homme et sa résurrection future.

R. T.

Dans une étude sur le langage des *Psaumes* publiée en 1955, M. Tsevat a soutenu que c'est Jérémie qui dépend entièrement des psaumes de lamentations, et non l'inverse. J'ai dit pourquoi je considère cette thèse comme insoutenable à tous égards (cf. *RB* 1956 126-7). Et voici que le travail de Pierre E. Bonnard sur le « psautier selon Jérémie [2] » vient opportunément confirmer ce point de vue, par-

[1] R. E. Murphy, O. Carm., *Seven Books of Wisdom* (Impact Books). In-8° de XII-164 p. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1960. — Prix : dol. 3.75.

[2] P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie* (Lectio Divina, 26). In-8° de 282 p. Paris, Les Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 13,50 NF.

tagé d'ailleurs par beaucoup d'exégètes. Grâce à une analyse détaillée et approfondie des contacts entre le psautier et le livre de *Jérémie*, il retrouve dans trente-trois psaumes l'esprit et souvent la lettre des oracles jérémiens; à cet ensemble imposant, il faut ajouter trente et un autres passages du psautier où l'on peut discerner l'influence du prophète d'Anatot. Vingt et un psaumes se sont nourris surtout des Confessions, tandis que douze autres ont surtout puisé dans la prédication du prophète. Une fois étudiés les parallélismes, P. E. Bonnard esquisse une synthèse suggestive de l'état d'esprit des Juifs pieux, des pauvres de Yahvé, dont firent partie, après l'exil, les auteurs de ces psaumes; Jérémie est bien leur maître spirituel. Mais il est aussi la plus pure figure du Christ, et vingt-deux parmi les psaumes où se reflète l'influence de Jérémie ont des points de contact avec le Nouveau Testament; dix d'entre eux concernent directement Jésus-Christ. Celui-ci a redit les psaumes « jérémiens » avec prédilection; il les a aussi dépassés, et ces prières sont devenues les psaumes selon Jésus, prière chrétienne pour tous les temps.

L'enquête de P. E. Bonnard est menée avec une grande rigueur, grâce au judicieux emploi de la méthode dite des parallélismes. Cette méthode exige une patience inlassable, beaucoup de temps, et surtout une connaissance minutieuse du texte biblique. Alors que Jérémie ne procède pas par allusions et reprises implicites de textes antérieurs, mais offre un style et une pensée originales, les psalmistes remploient constamment des expressions et des images contenues dans es livres prophétiques. Entre eux et Jérémie, d'autres peuvent servir de relais, ainsi *Ézéchiel* pour le Ps LI, *Job* pour les Ps LXXIII et CXXXIX (p. 244). Ce n'est là, au plan littéraire, que le reflet et la conséquence de la continuité de la Tradition, transmise par les milieux sacerdotaux et les écoles de scribes. Un exemple caractéristique d'emprunt à Jérémie est celui de l'image de la « ceinture divine » dans Ps LXXVI 11-12; il est parfaitement vain de corriger le texte qui se comprend très bien à partir du récit de l'action symbolique dans Jr XIII 1-11 (cf. *RB* 1955 256). L'usage du style anthologique ne fera que se développer dans les cercles psalmistes, comme l'attestent les psaumes les plus récents et jusqu'aux hymnes de Qumrân. Il y a là un fait capital dont on ne saurait assez tenir compte dans la question si débattue de la chronologie des Psaumes. Pour ne citer qu'un exemple, le groupe des psaumes du « règne de Yahvé » offre de multiples contacts avec la seconde partie d'Isaïe, et la plupart des critiques reconnaissent que ce sont les psalmistes qui dépendent du prophète anonyme du VI^e^ siècle.

La traduction des psaumes est généralement empruntée à celle de la Bible de Jérusalem. Mais elle est parfois modifiée, en particulier pour mieux mettre en lumière les contacts avec Jérémie. Elle touche quelquefois à la paraphrase, comme pour le début du Ps LI : « Penché sur moi... tout Maternel... » Je note avec satisfaction que la finale n'est pas considérée comme une addition. Cette étude sur le *Miserere* avait déjà paru dans *Bible et Vie Chrétienne* XVII 1957 59-67. Dans Ps LV 9, l'hapax *s'h* est corrigé, à la suite de Hupfeld, Kraus, etc., d'après Jr XXX 19 (et aussi Ps CVII 25). Mais le lexique de Koehler le maintient et l'explique par le syriaque et l'arabe « calomniateur »; au lieu de ce sens figuré, on pourrait peut-être garder le sens propre de ces racines : « courir » (arabe), « attaquer, envahir » (syriaque). Il s'agit alors d'un vent violent, agressif; le sens figuré demeure sous-entendu, étant donné le contexte. J'accepte difficilement l'explication par l'ugaritique *ḥdy* « voir » de *'eḥād* dans Ps CXXXIX 16; car au verbe ugaritique correspondent apparemment l'hébreu *ḥzh* « voir » et l'arabe *ḥāz* « connaisseur, astrologue ».

Le début si difficile du Ps XVI donne lieu à diverses corrections, parmi lesquelles il faudrait noter *'addīrîm* (on supplée un *mem*) ; le sens obtenu est cohérent, mais il exige une certaine paraphrase ; de plus, on ne rend pas compte du difficile *'addîrê* (cf. *RB* 1956 496 ss). Je me demande si la solution la plus simple ne serait pas de lire à la fin du v. 2 : *bal 'al kol-qᵉdošîm*, et à la fin du v. 3 : *addîrê kol-ḥăfēṣê-bām* (cf. Ps XXXV 27 ; XL 15 = LXX 3). Je traduis alors : « Je dis à Yahvé : C'est toi, mon Seigneur! Mon bonheur ne repose (*littér.* n'est) pas sur tous les saints qui sont dans le pays ; eux, ils sont les princes de tous ceux qui les aiment ». Il est alors tentant de continuer ainsi : « Leurs idoles se multiplient, on se hâte à leur suite ». Ce n'est pas Osée qui, le premier, semble-t-il, a dit au sujet d'Israël qu'il « reposerait en sécurité » ; c'est le lévite du royaume du nord responsable, au temps de Jéroboam II, des bénédictions dites de Moïse (cf. Dt XXXIII 12, 28 ; voir *RB* 1958 196 ; 1959 112). Je n'insiste pas sur ces points de détail et je préfère souligner les grands mérites de ce travail. Il paraît chaque année bien des ouvrages sur les Psaumes. Celui-ci est à mon avis l'un des meilleurs et je souhaite qu'il ait une grande diffusion. Il aidera à coup sûr le public chrétien à mieux connaître et goûter le trésor des prières inspirées.

R. T.

Les équipes enseignantes, communautés chrétiennes d'instituteurs catholiques de l'enseignement public, viennent d'éditer un *guide pour la prière chrétienne des Psaumes* [1]. Œuvre du Père A. George, S. M., ce petit livre d'apparence modeste n'est pas un commentaire de tous les Psaumes. Il n'en explique que les plus caractéristiques, selon un schéma tripartite : la prière de l'Ancien Testament, la prière du Christ, notre prière actuelle. C'est ce dernier point qui est le principal objectif, et l'on peut dire qu'il a été atteint pour l'essentiel. Les psaumes étudiés sont répartis selon cinq grandes catégories : les hymnes de louange (au Maître de l'histoire, au Maître du monde, sous les signes de sa présence, dans son être même), les prières de demande (du peuple ou des individus), les prières de gratitude, les prières d'espérance (du peuple : psaumes royaux et du règne, chants d'espoir national ; des individus : confiance et assurance dans l'angoisse, spécialement devant la mort), enfin les prières d'obéissance (aux commandements et à la Loi). L'ensemble des thèmes du psautier se trouve ainsi parcouru, avec un rappel occasionnel des autres prières et cantiques bibliques. Sous l'exposé simple et à la portée de tous, on devine une érudition sérieuse. Notons que les Ps XVIII, LXVIII et LXXXIV sont situés de préférence après le temps de l'exil ; en revanche, les Ps XLV, LXXII et CX sont maintenus à l'époque monarchique ; on sait combien cette datation est controversée. Il faut souhaiter à ce manuel psalmique une ample diffusion, spécialement dans le corps enseignant.

R. T.

Dom Ramir Augé a commenté dans la Bible catalane le livre de *Job* [2]. Les usagers de cette langue jugeront de la qualité littéraire de la traduction. Dom Augé a rédigé 40 pages d'introduction et un commentaire fourni sur chaque verset. Ses

[1] A. George, *Prier les Psaumes*. In-12 de 194 p. Paris, Équipes Enseignantes, 18, rue Ernest-Lacoste, 1960. — Prix : 6 NF.

[2] Dom Ramir Augé, *Job* (La Biblia, IX). In-4° de 378 p. Montserrat, 1959.

positions critiques sont assez originales. Le livre de *Job* date de l'époque grecque; il n'existait pas encore en l'an 200; le saint homme Job n'est pas en effet mentionné dans l'éloge des Pères de Ben Sira. Les discours d'Elihou ont pu être ajoutés après la mort d'Antiochus Épiphane. L'ensemble représente une composition tardive qui fut remaniée en un certain nombre de passages, sans parler de la difficile question de la connexion entre le récit en prose et le dialogue. Le problème si important des attaches littéraires de *Job* avec le reste de la Bible est traité rapidement, ce qui explique que Dom Augé n'ait point assez perçu les contacts de *Job* avec d'autres écrits, comme certains *Psaumes* pouvant dater du ve siècle. Il y a aussi des contacts (Jb XXIV 25) avec les paroles d'Agur (cf. *A. Robert*, *RB* 1937 197) et la troisième partie d'*Isaïe*. Les raisons mises en avant par Dom Augé pour refuser de situer *Job* peu après *Proverbes* I-IX, ce qui est l'opinion la plus répandue, ne semblent pas décisives. Par ailleurs, la bibliographie est assez réduite; il y aura lieu de tenir compte d'études comme celles de H. H. Rowley, *The Book of Job and its Meaning*, dans *Bulletin of the John Rylands Library* XLI 1959 167-207. Pour le passage difficile et si discuté, XIX 26, il propose de traduire, grâce à un certain nombre de corrections textuelles : « il se lèvera, un autre, comme témoin, et celui-ci dressera son signal ». Je préfère m'en tenir à une simple permutation de mots, sans rien corriger aux consonnes; une main pharisienne a sans doute brouillé le texte pour en tirer un sens impliquant la résurrection (cf. *RB* 1956 135; 1958 616).

R. T.

Il semble que le *Cantique des cantiques* soit devenu le sismographe de l'Ancien Testament : son interprétation enregistre, depuis un siècle, jusqu'aux moindres frémissements de la croûte exégétique. En ce moment même, ses plus fraîches images seraient toutes vibrantes des inquiétudes et des espoirs que les prophètes nourrissaient pour la fidélité de leur peuple. Du moins certains le pensent-ils. Mais tel n'est pas, à coup sûr, le sentiment de J. Winandy [1]. Celui-ci met en avant le problème du genre littéraire. C'est en effet un point décisif, en toute hypothèse, puisqu'il engage déjà indirectement l'intention de l' « auteur ». Il semble incroyable à J. Winandy, comme il avait semblé à ceux auxquels il renvoie, que le *Cantique* soit une allégorie ou une parabole, ou un mélange plus ou moins instable de l'une et de l'autre. Car alors il faudrait admettre que la figure est « purement tacite » (p. 16), et en définitive, que l' « auteur » s'est fait un jeu de dissimuler son propos. Bien sûr, la frontière entre les genres littéraires n'est pas toujours facile à tracer. Ces choses-là ne se tirent pas au cordeau. Mais, d'ordinaire, un auteur réfléchi ne court pas délibérément le risque d'être pris à contresens. L' « auteur » du *Cantique* a-t-il couru ce risque? On ne saurait l'accepter sans preuves. Au reste, il ne s'agit pas seulement de l' « auteur » du *Cantique*, il s'agit de ses éditeurs, dont il y a tout lieu de penser qu'ils appartenaient à la tradition des sages. Ceux-ci, à leur tour, ont-ils silencieusement couru le risque d'une totale ambiguïté? A la fin, cela fait vraiment trop de gens que nous devons croire lucides, impliqués dans ce parti pris du sous-entendu et de l'équivoque. On a beau aimer l'humour, on aban-

[1] Jacques Winandy, *Le Cantique des cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse* (Bible et Vie chrétienne). In-8° de 175 p. Tournai, Casterman : Éditions de Maredsous, 1960. — Prix : 69 Fr. b.

donne ce divertissement trop subtil lorsqu'on s'aperçoit que ses interlocuteurs persistent à s'engoncer dans leur sérieux.

J. Winandy s'est refusé à mettre au compte de l'antiquité juive cette gageure littéraire d'une composition bâtie sur une poussière d'allusions imperceptibles à des objets insaisissables. Un chant n'est pas conçu normalement pour être accompagné de notes explicatives. On voit mal l'ombre des prophètes, assurant la liaison, derrière le chœur gracieux des « filles de Jérusalem ». En dépit des opinions contraires (p. 17-26), J. Winandy s'est donc rallié à l'unique solution qui paraisse naturelle : « le Cantique est à prendre tout simplement pour ce qu'il est de façon manifeste » (p. 26). Ce serait selon lui, et là je ne suis plus tout à fait d'accord, « un chant d'amour humain, ou plutôt un poème lyrique en plusieurs chants... (Ce poème) ne chante pas une liaison coupable, mais un amour et une admiration réciproques dont rien ne permet de croire qu'ils ne soient pas légitimes » (p. 26). Est-ce un « poème » ou un « chant »? Il me semble qu'il y a lieu de marquer plus nettement la distinction. L'insertion d'un « chant » dans un groupe humain donné n'est pas de tous points identique à celle d'un « poème », si lyrique qu'on le suppose.

Après avoir examiné quelques « singularités » du *Cantique :* « absence de toute note religieuse et d'attache idéologique avec le reste de la Bible, ambiguïté quant au mariage éventuel des deux partenaires, flore exotique, irréelle, géographie archaïsante à dessein et symbolique, noms et stiques chargés de mystère » (p. 45), l'auteur est conduit à rapprocher son genre littéraire de celui de l' « idylle champêtre » : « simple jeu d'artiste, écrit-il, œuvre d'un vrai poète, assurément, mais d'un poète citadin, peu familier avec les choses de la nature, indifférent au destin religieux d'Israël et aux grands thèmes de l'Ancien Testament; d'un écrivain pour qui la Bible et le cadre palestinien ne représentent guère qu'un arsenal d'images poétiques et de symboles » (p. 45 s.). Je me demande, cette fois, si, par réaction contre l'interprétation « prophétique », le but n'a pas été dépassé. Entre l'idée d'un « rituel » de mariage, que l'auteur m'attribue (p. 26), à tort, du reste, et celle d'un « simple jeu d'artiste », innocent divertissement d'un lettré conçu pour le plaisir d'autres lettrés (p. 69), il y a sans doute place pour bien des valeurs intermédiaires, de plus de poids que celles qui se peuvent attacher à une « idylle ». Non que j'en aie aux « idylles » ni aux « récréations littéraires », mais enfin...! L'auteur n'a-t-il pas d'ailleurs lui-même senti qu'il avait jeté trop de lest? On le croirait bien à lire les remarques revalorisantes, et souvent très justes, qu'il a présentées, en particulier, autour de l' « inspiration » du *Cantique* et de son « application allégorique et spirituelle » (p. 56-65).

J. Winandy complète son examen des problèmes littéraires du *Cantique* en suggérant une date : quelque part sous les Lagides, entre 319 et 197 (p. 47). Quant à la patrie du « poème », il hésite entre Jérusalem et Alexandrie, en inclinant plutôt pour cette dernière (p. 46). Mais, à vrai dire, on se représente plutôt mal un « lettré » alexandrin, eût-il été sous le coup de la plus violente « nostalgie de sa terre natale », choisissant d'écrire en mauvais hébreu une poésie toute printanière après avoir lu Théocrite et Callimaque (p. 44-47). On trouvera difficile d'admettre également que cette « idylle champêtre », « glosée » par les sages, ait pu être ainsi requise de « chanter... les noces de Salomon et de la Sagesse » (p. 47-55). Il suffit, pour expliquer raisonnablement les choses, que les sages aient voulu recueillir ce qui restait, après l'aramaïsation de la Palestine, des vieux chants des célébrations nuptiales; qu'ils aient arrangé de leur mieux, avec le souci de ne rien laisser perdre, des morceaux plus ou moins épars dans la tradition, et qu'ils aient, à la fin,

« signé » leur œuvre par quelques brèves réflexions de leur goût, indice aussi clair que possible de la lecture qu'ils en faisaient (Ct VIII 6-7a).

Je ne puis, d'autre part, sans allonger démesurément ce compte rendu, entrer dans le détail de la traduction et du commentaire dont J. Winandy a fait le corps de son ouvrage. La traduction vise en premier lieu à la clarté, tout en serrant d'aussi près que possible le texte hébreu. Suivant l'hypothèse du « poème lyrique », elle adopte une division en stances, avec prologue et dénouement. Le résidu, Ct VIII 7b-14, comprendrait un « aphorisme » sapientiel » (7b), deux « énigmes » (8-10 et 11-12) et deux « versets erratiques » (13-14). Sauf 7b, qui n'est peut-être qu'une réflexion de lecteur, ne sont-ce pas plutôt des lambeaux de la tradition du chant lui-même recueillis après coup par un éditeur plus tardif? Le commentaire, très enlevé, très direct, exploite naturellement les conclusions auxquelles l'auteur était parvenu dans son introduction. Toutes les difficultés ne sont pas résolues, bien sûr. Mais l'auteur ne prétendait pas le moins du monde accomplir ce miracle. Et puis, le fallait-il? Le *Cantique* ne perd pas tout son sens parce qu'on n'a pas le fin mot sur les « chars d'Aminadab » [1].

J.-P. Audet.

1. Ne serait-ce que pour dissiper une équivoque, je ne puis garder entièrement le silence sur l'article de A. Feuillet, *La formule d'appartenance mutuelle* (II, 16) *et les interprétations divergentes du Cantique des cantiques*, paru ici même, dans la livraison de janvier (pp. 5-38). L'auteur commence par constater : « Tout le monde sait qu'à son sujet (l'exégèse du *Cantique des cantiques*) les critiques se divisent aujourd'hui encore en deux camps principaux qui paraissent irréconciliables » (p. 5). Puis, sur cette métaphore guerrière, il lâche la colombe de la paix, ou plutôt, pour qu'on ne risque pas d'ignorer son propos, il en laisse partir successivement trois : « C'est dans cet esprit qu'en toute sérénité nous voudrions reprendre l'examen de la controverse relative à l'interprétation du Cantique » (p. 6) ; « Redisons-le encore une fois, notre intention n'est nullement polémique » *(ibid.)*; « Nous nous sommes promis de ne pas engager de polémique inutile... » (p. 14). Cette détermination part sans doute d'un bon naturel. Mais, à vrai dire, nous serions encore plus rassurés s'il y avait moins, au-dessus de nos têtes, de ces oiseaux dont le vol ne se fait jamais autant remarquer que dans les périodes de « guerre froide »! L'auteur nous donne, du reste, une autre solide raison de ne point nous laisser endormir par ses déclarations d'apaisement. Car il a aussi écrit : « Nous préférons parler d'exégèse littéraliste plutôt que d'exégèse naturaliste, cette dernière expression comportant une nuance péjorative que nous voulons exclure » (n. 2). Il n'empêche qu'au bout de dix pages cette généreuse « préférence » est oubliée. Le vocabulaire réel de l'auteur a la bride sur le cou. Il n'est plus question alors que d' « interprétation naturaliste » (p. 16), d' « école naturaliste » (p. 17) et d' « exégèse naturaliste » (p. 27). Le petit livre dont nous venons de rendre compte est entraîné dans ce courant de qualifications ambiguës. Suivant l'auteur de l'article, J. Winandy « voit presque partout », dans le *Cantique*, « le thème sexuel » (n. 47). Et après? A supposer qu'il s'agisse de l'amour de deux « fiancés », — telle est l'hypothèse, — on s'inquiéterait plutôt, il me semble, de devoir constater que la sexualité n'y est « presque nulle part ». C'est donc, en définitive, une question de mesure. Je n'ai pas le sentiment que le *Cantique* lui-même ait excédé les bornes de ce qui paraissait normal à l'époque et dans le milieu, ni non plus que J. Winandy ait outrepassé, à cet égard, ses droits d'honnête et prudent commentateur de la Bible. On peut contester certains aspects de son hypothèse générale, — je l'ai fait moi-même; on peut refuser de le suivre dans la traduction ou l'interprétation de maints détails du texte, — lui-même ne donne point tous ses résultats comme également assurés. Mais il serait, à mon avis, injuste d'agiter autour de son commentaire l'épouvantail de l' « érotisme », comme le fait A. Feuillet dans sa n. 21. Que ce dernier ne puisse penser « amour humain » sans penser « institution du mariage », et qu'il n'ose penser « union charnelle » sans penser « procréation des enfants » (pp. 14 s. et 35), cela ne regarde que lui. La réalité offre plus de nuances, susceptibles de revêtir d'authentiques valeurs morales et religieuses. A. Feuillet n'est pas tendre non plus pour ce qu'il appelle les « moyens violents » auxquels J. Winandy aurait eu recours en vue d' « exclure de la littérature prophé-

Théologie de l'Ancien Testament. — Le mouvement religieux des Assidéens et la littérature apocalyptique ont des racines lointaines dans le passé biblique, notamment dans les doctrines prophétiques de l'époque monarchique. O. Plöger oppose fortement cette *mentalité eschatologique* à ce qu'il appelle la *mentalité théocratique*, représentée surtout par le Code sacerdotal et l'œuvre du Chroniqueur [1]. Son travail part du livre de *Daniel* pour remonter à plusieurs morceaux caractéristiques : la grande apocalypse d'*Isaïe* (XXIV-XXVII), la fin du livre de *Zacharie* (XII-XIV) et le livre de *Joël*. Il laisse de côté la littérature de Qumrân et bien d'autres textes, comme la petite apocalypse d'*Isaïe* (XXXIV-XXXV) ou *Mi.*, IV-V, sans parler des écrits de Josèphe; ces derniers sont d'intéressants témoins de l'idéologie théocratique. De l'examen du dossier réduit qu'il analyse en détail, O. Plöger croit dégager deux lignes de pensée irréductibles, l'une incarnée par Esdras et Néhémie où le régime théocratique xénophobe et légaliste s'affirme par la séparation d'Israël vis-à-vis des païens, l'autre qui aboutira au dualisme apocalyptique et à l'espérance d'un monde nouveau, celui des justes ressuscités. Il date la grande apocalypse d'*Isaïe* de la fin du IIIe siècle et considère comme secondaires le passage sur Moab et aussi les soi-disant intermèdes lyriques. Je ne partage pas ce point de vue et je crois primitive la mention de Moab (cf. *RB*, 1958, p. 323); cette grande apocalypse obéit à une division tripartite où chaque couplet lyrique constitue la conclusion de chacune des trois parties. En ce qui concerne *Joël*, je signale l'étude récente de J. Bourke publiée dans *RB*, 1959, pp. 5 ss et 191 ss La fin de *Zacharie* est située au début du IIIe siècle, après l'édition des *Chroniques*. Il y aurait beaucoup à dire sur l'interprétation des trois ensembles examinés par O. Plöger; ce sont des textes difficiles, qui exigent une analyse minutieuse et prolongée pour échapper à une vue superficielle et trop schématique. La conception dualiste est déjà dans *Éz.*, XXXVIII-XXXIX, addition des premiers temps du retour; elle est aussi dans *Mi.*, IV-V et dans *Is.*, XXXIV-XXXV. Il ne faut pas non plus oublier que *Joël* et la fin de *Zacharie* ont de grandes attaches avec le culte et la liturgie; dans la ligne tracée par le prêtre Ézéchiel, ils envisagent une sacralisation généralisée, aboutissement logique de l'idéal théocratique. Bien plus, le Chroniste fait dans son œuvre une place à une certaine eschatologie, quand il insiste tellement sur l'alliance davidique et sa portée indéfinie. Si la théocratie a échoué malgré quelques réussites passagères (David, Ézéchias, Josias), sans parler de Zorobabel et d'Esdras, le dernier mot n'est pas encore dit; le Chroniste affirme que le trône de David est celui même de Dieu et il invite ses lecteurs à espérer dans la venue du nouveau David (cf. A. Noordtzij, *RB*, 1940, pp. 166 ss.). Je crois forcée l'opposition que O. Plöger propose de discerner entre l'idéal théocratique et l'espérance eschatologique. Ces deux aspects d'une même mentalité sont présents chez les prêtres-scribes de l'époque perse et hellénistique; si l'accent est mis tantôt sur la théocratie, tantôt sur l'eschatologie, c'est que ces

tique le thème du mariage de Yahvé avec Israël » (p. 14). Ses traductions sont jugées « arbitraires », sans plus. Mais s'agit-il en premier lieu de traductions? J. Winandy avait touché une question préalable qui donne le sens de son entreprise (p. 17, n. 9). A quel moment une simple « image » littéraire peut-elle être légitimement considérée comme l'expression d'un « thème » de « théologie biblique »? De l' « image » au « thème », il y a, en effet, une distance appréciable à parcourir, et ce qu'on demande à voir, c'est d'abord la route. Je n'ai pas l'impression que A. Feuillet ait accordé à ce problème de méthode toute l'attention qu'il mérite.

[1] O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Wissenschaftl. Monographien z. A. und N.T. n° 2). In-8° de 142 pp. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959. — Prix : DM 13,50.

auteurs respectent les lois des genres littéraires qu'ils adoptent tour à tour : historiographie, imitation des oracles prophétiques, exhortations didactiques, controverses légalistes, lyrique psalmique. De père en fils, ils se transmettent ces traditions littéraires. Il reste vrai que ces scribes inspirés peuvent représenter plus ou moins, soit la tendance conservatrice et conformiste de la caste dirigeante, soit la tendance inquiète et dynamique des esprits insatisfaits, tournés vers l'avenir messianique.

R. T.

Dans un petit livre publié en 1942 et qui vient d'être réédité, Aubrey R. Johnson analyse la façon dont les Hébreux concevaient et exprimaient *l'un et le multiple* au plan de la personnalité, tant de l'homme que de Dieu [1]. Il rappelle l'extension indéfinie que pouvait comporter la personnalité humaine, grâce au nom, à la famille et à la descendance, aux messagers, etc. On ne peut dissocier absolument l'individu de son groupe, et beaucoup de textes doivent s'expliquer en fonction de la « personnalité incorporante ». Il en est de même quand il s'agit de Yahvé et de ses manifestations sensibles : esprit, nom, parole, présence dans l'arche, ange de Yahvé, prophète, etc. A propos du « nom » est cité le *Ps.* xx qui exploite en effet de façon caractéristique ce thème deutéronomique (cf. *RB*, LXVI, 1959, p. 162). Dans une telle perspective, il est plus facile de rendre compte du thème des *benê Élim*, les « fils de Dieu », ou de l'oscillation des genres singulier et pluriel dans l'usage du mot *Élohim*, « Dieu » ou « les dieux »; il y a longtemps que la même alternative a été notée à propos du babylonien *ilâni*. De même, on se gardera de corriger les nombreux passages bibliques où l'on passe du singulier au pluriel, comme par exemple dans le *Deutéronome*. Incidemment, Johnson rappelle le cas typique du « Serviteur de Yahvé » et n'oublie pas de se référer au thème paulinien du Corps du Christ (p. 37; cf. *RB*, LIX, 1952, p. 309; A. Brunot, *Le poème du Serviteur et ses problèmes*, *Revue Thomiste*, 1961, pp. 16 ss). Il y a dans cette conception biblique de l'extension de la personnalité un trait fondamental de la psychologie hébraïque; il était opportun de le rappeler et d'en signaler les applications multiples. Depuis longtemps épuisée, la brochure du professeur Johnson sera bien accueillie dans sa nouvelle édition, qui ne comporte d'ailleurs que des modifications mineures.

R. T.

Le livre d'E. L. Ehrlich donne à la fois beaucoup plus et un peu moins que ne fait attendre son titre : *Symbolique cultuelle dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme post-biblique* [2]. C'est en fait un exposé et une histoire de toutes les expressions du culte israélite depuis les origines jusqu'au Moyen Age; ces limites sont même dépassées : le mariage et le divorce, pp. 111-116, ne sont des actes du culte ni dans l'Ancien Testament ni dans le Judaïsme; l'Étoile de David, pp. 128-131, est devenue très tard un symbole religieux et n'a jamais été un « Kultgerät ». En revanche, le « symbolisme » du culte est peu étudié dans ce livre, à moins qu'on ne donne à ce mot le sens abusif de « valeur religieuse » : le symbolisme est l'attri-

[1] A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God.* In-8° de vi-46 pp. Cardiff, University of Wales Press, 1961. — Prix : 8 s. 6 d.

[2] E. L. Ehrlich, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Symbolik der Religionen, III). In-8° de 143 pp. Stuttgart, A. Hiersemann, 1959. — Prix : broché DM 25.

bution à une forme ou à une figure d'une signification autre que celle que les sens perçoivent. Le plan n'est pas très satisfaisant : après une introduction sur le développement de la religion israélite et juive et un chapitre liminaire sur les mythes en rapport avec le culte, de courts chapitres se succèdent qui ont pour sujet : les lieux de culte, les « symboles » cultuels (Éphod et Teraphîm, Urîm et Tummîm, Arche et Tente : encore un usage abusif du terme « symbole »), le Temple de Jérusalem, la danse cultuelle, le sacrifice, le sacerdoce, le roi, les fêtes israélites, les synagogues et le service synagogal, la circoncision, le Bar Mizwa, le mariage et le divorce, les rites funéraires, l'abattage rituel et les interdits alimentaires, les Mezuzôt (mais les Tephillîn et les Phylactères ont été mentionnés à propos des devoirs religieux journaliers, p. 85), enfin l'Étoile de David.

Pour faire tenir cette immense matière en 131 pages, l'auteur a dû se contenter d'un exposé très concis. Ses conclusions personnelles ne sont pas appuyées par une démonstration et les opinions adverses ne sont pas discutées. Certains raccourcis ne tiennent pas assez compte de la complexité des problèmes. Par exemple, la question épineuse des sacrifices « à Moloch » est résolue en une phrase : le sacrifice d'Isaac peut être compris comme une polémique contre le sacrifice d'enfants, qui jouait un rôle spécial dans le culte du Dieu syrien Malik (Mulik), p. 43. Il est cependant agréable de reconnaître que les positions prises sur les sujets controversés sont prudentes et généralement acceptables.

Je ne ferai que quelques remarques de détail : p. 19, il n'est pas exact de dire que l'arbre sacré est l'élément le plus important des anciens sanctuaires israélites et que l'autel n'y est pas indispensable : un autel, ne serait-il que la surface du roc où le sacrifice est offert, est essentiel à tout sanctuaire israélite. — P. 22 : *I Sam.*, XIV, 41 s. est cité pour prouver que le maniement des sorts Urîm et Tummîm n'était pas réservé exclusivement aux prêtres; mais le v. 36 affirme l'intervention du prêtre même en ce cas. — P. 26 : il ne faut pas utiliser pour le Temple de Salomon la description de l'autel d'Ézéchiel. — Pp. 26-27 : l'usage pratique que les textes assignent à la Mer d'airain et aux bases roulantes du Temple voilerait leur valeur symbolique originale : la Mer d'airain représenterait l'océan cosmique, comme l'*apsu* des temples babyloniens, et les bases roulantes représenteraient les années pluvieuses; cela est très douteux, cf. mes *Institutions de l'Ancien Testament*, II, pp. 170-171. — P. 31 : il est dit que « à l'époque talmudique *encore* (je souligne) on était conscient de la signification cosmique du Temple » : mais cette signification cosmique n'est exprimée par aucun texte ancien : c'est une spéculation tardive. — P. 43 : je ne pense pas que l'imposition des mains identifie la victime à l'offrant : le geste signifie plutôt que telle victime est offerte au nom de tel offrant. — P. 54 : les huttes des Sukkôt seraient le symbole des nuages porteurs de pluie; je ne vois rien qui supporte cette hypothèse, d'ailleurs présentée avec réserve.

Malgré ces limitations, le livre du Dr Ehrlich sera bien reçu comme un sommaire des institutions religieuses d'Israël, surtout pour les périodes tardives pour lesquelles les sources sont moins facilement accessibles.

R. de VAUX

Évangile. — L'ouvrage posthume de James Hardy Ropes sur les *évangiles synoptiques*, publié en 1934, était épuisé depuis longtemps. Il vient d'être réédité avec une nouvelle préface dans laquelle D. E. Nineham souligne l'importance

toujours actuelle des quatre conférences jadis publiées par le Professeur Ropes [1]. On en trouvera un compte rendu élogieux, dû à la plume du P. Lagrange, dans *RB*, 1934, pp. 121 s.

M.-É. Boismard

Le chap. XVIII de l'évangile de saint Matthieu contient un discours du Christ qui constitue *la charte de la vie de la Communauté chrétienne*. Wolfgang Trilling en donne ici un commentaire qui, pour être bref, n'en est pas moins substantiel [2]. Dans une première partie, il fait l'exégèse du texte, mettant en valeur d'abord les exhortations fondamentales du Christ concernant la conversion et l'humilité, puis les préceptes plus particuliers concernant le souci des « petits », la conduite à tenir vis-à-vis des fautes du prochain, enfin la nécessité du pardon. Dans une seconde partie, plus théologique, il dégage les fondements de la vie communautaire, qu'il étudie sous trois aspects : les chrétiens sont tous frères entre eux; ils sont les disciples d'un Maître unique, le Christ; ils sont enfin tous fils d'un même Dieu. Ce petit commentaire, clair et précis, aidera prêtres et laïcs à mieux prendre conscience des obligations fondamentales de leur vie chrétienne au sein de l'Église.

M.-É. B.

Les chap. XIII à XVII, contenant les *paroles d'adieux du Seigneur*, forment la partie la plus « spirituelle » de l'évangile que les Pères avaient appelé « spirituel », pour le distinguer des évangiles synoptiques. C'est cette partie que le P. Behler, dont la vie est depuis longtemps consacrée à la direction des Religieuses contemplatives, a voulu commenter [3]. Exégète de métier, le P. Behler garde le souci de fonder ses développements théologiques et spirituels sur une exégèse solide du texte johannique, qui ne dédaigne pas les précisions philologiques. Sans avoir la prétention d'apporter des solutions nouvelles aux problèmes difficiles que pose souvent l'interprétation des textes johanniques, sa formation exégétique lui permet de choisir en connaissance de cause les solutions qui lui paraissent les meilleures. Mais l'intérêt de son livre consiste en ce qu'il a su vraiment donner un commentaire « spirituel » des paroles d'adieux du Seigneur, en les éclairant au moyen des passages parallèles de l'évangile, des textes de l'Ancien Testament dont elles sont souvent l'écho, des commentaires patristiques. Par-dessus tout, il se sent en communion intime avec l'évangéliste, en compagnie duquel il s'efforce de nous faire pénétrer dans le mystère d'amour qui unit le Fils à son Père et qui nous unit à la Trinité. On regrette un peu que le problème littéraire posé par ces chapitres n'ait pas été davantage approfondi. Le P. Behler reconnaît que les chap. XV-XVII sont une addition de l'évangéliste au chap. XIV; mais les chap. XIV et XVI sont tellement parallèles qu'on peut les considérer comme deux éditions différentes d'un même discours. Il eût été utile d'en comparer les passages parallèles, qui auraient permis de déceler parfois un progrès dans la pensée, sinon

[1] James Hardy Ropes, *The Synoptic Gospels*, second impression with new preface. In-12 de 118 pp. Londres, Oxford University Press, 1960. — Prix : 7 sh. 6 d.

[2] Wolfgang Trilling, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Mattäus 18* (Die Welt der Bibel, 10). In-12 de 100 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960. — Prix : 4,80 DM.

[3] G.-M. Behler, O. P., *Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17)*. (Lectio Divina, n. 27). In-8° de 282 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 12 NF.

même des prises de position divergentes. Tel qu'il se présente, le livre n'en constitue pas moins un des plus riches commentaires sur le discours d'adieux du Christ, un excellent guide pour toutes les âmes éprises de vie contemplative.

M.-É. B.

Dans un discours d'anniversaire, P. J. Verdam, Recteur de l'Université Libre d'Amsterdam, reprend du point de vue de l'histoire du droit le problème des compétences juridiques dans le *procès de Jésus* [1]. Il examine longuement les procès d'Hérode contre ses fils, et plus brièvement les édits du temps d'Auguste trouvés à Cyrène. A la lumière de ces parallèles, il conclut et explique qu'en Palestine comme dans le reste de l'empire, le droit de condamner à mort était réservé à l'autorité romaine, ce qui exigea un double procès de Jésus ainsi que le disent les évangiles, chacune des deux autorités, juive et romaine, instruisant à son tour la cause selon ses propres principes. Si cette conclusion n'est pas nouvelle et rejoint la conviction de maint exégète, elle n'en est pas moins précieuse comme exprimant le jugement objectif et scientifique d'un non-bibliste.

P. Benoit

L'auteur a acheté d'un Bédouin, pour cent livres sterling, une jarre découverte à Pétra qui contenait les *Actes authentiques du Procès de Jésus*, sténographiés par Uzzì bar Zihà et Nabussàn ibn Sanbusnà. C'est ce document araméen d'une valeur inestimable qu'il livre maintenant au public dans une traduction aussi fidèle que possible, suivie d'un Commentaire critique sur les écrits évangéliques et d'une présentation des personnages du drame [2]. La reconstitution romancée construite sur ces bases imaginaires témoigne d'une assez sérieuse connaissance des sources évangéliques et rabbiniques et d'une non moins forte imagination. On y voit défiler et discuter tous les personnages de l'époque. La thèse exploitée est traditionnelle : hostilité hypocrite des chefs juifs, nécessité pour eux de recourir à Rome et de présenter l'affaire sous un jour politique, sincère bonne volonté de Pilate à l'égard de Jésus. La grandeur et la divinité de Jésus ne sont pas mises en question. Il y a des longueurs lassantes, et aussi des fautes de goût : ainsi la discussion sur la déchirure des vêtements du grand prêtre, qui a laissé trop voir de sa nudité, ou bien les élucubrations d'Hérode Antipas sur l'immoralité du mariage et la légitimité de l'amour libre. Dans le commentaire, les difficultés critiques sont résolues de façon très classique, qui n'est pas pour autant la meilleure : deux comparutions devant le sanhédrin, dont l'une de nuit, Lithostrotos à l'Antonia, etc. Cet ouvrage n'a aucune prétention scientifique et ne vise que le grand public, un certain public d'ailleurs, celui qui s'intéressera peut-être à ce genre littéraire, dont l'utilité n'apparaît pourtant pas.

P. B.

Saint Paul. — On reconnaît de plus en plus l'importance des anciennes versions pour résoudre les problèmes de critique textuelle du Nouveau Testament, spéciale-

[1] P. J. Verdam, *Sanhedrin èn Gabbatha. Enige noodzakelijke aanvullingen op de rechtshistorische literatuur.* (Rede ter gelegenheid van de 79e herdenking van de stichting der vrije universiteit op 20 oktober 1959). Gd in-8° de 35 pp. Kampen, J. H. Kok, 1959.

[2] Emilio Caldirola, *Verbale del processo di Gesù Nazareno.* In-8° de 469 pp. Parma, Ugo Guanda, 1960. — Prix : 2 200 lires.

ment celle de l'ancienne version latine. Paradoxalement, les origines de cette version demeurent entourées d'ombre, puisque l'on discute encore pour savoir s'il y eut primitivement une seule version soumise à des recensions successives, ou plusieurs versions différentes. Peut-être s'est-on pressé de vouloir établir des conclusions générales avant de s'être astreint à de minutieuses analyses de détail. H. Zimmermann a donc raison de consacrer tout une volumineuse étude à un point particulier du problème. Continuant les travaux de son maître, le Professeur K. Th. Schäfer, sur *le texte vieille latine* des épîtres aux Hébreux et aux Galates, il s'intéresse ici à *la deuxième épître aux Corinthiens* [1]. Les témoins de l'ancienne version latine s'y répartissent en deux groupes (sans parler de la Vulgate, dont le texte est analysé par la suite). Le premier groupe a comme meilleur représentant le ms. *d*, partie latine du codex bilingue *Claromontanus* (D, chez Paul), appuyé par les mss *e*, *f*, *g*, parties latines des mss grecs correspondants. Tous ces témoins remontent certainement à un même archétype, mais *f* et *g* ont subi de profonds remaniements, spécialement le premier qui a été fortement marqué par la Vulgate. De minutieuses analyses permettent de ranger dans ce groupe un certain nombre d'autres témoins importants, comme le *Speculum* du pseudo-Augustin, divers lectionnaires (spécialement le *Liber Comicus* et le Missel Mozarabe), les commentaires de l'Ambrosiaster et de Pélage, les citations enfin d'auteurs anciens comme Marcion, Cyprien, Novatien, etc... (Tertullien semble traduire directement du grec, bien qu'il se soit laissé influencer à l'occasion par cette forme de texte.) Le second groupe a comme meilleur représentant les divers fragments de Freising (*r*), dont le texte, fortement remanié, peut être contrôlé à l'aide des citations d'Augustin. Le texte latin de ce second groupe offre des analogies évidentes avec celui du premier groupe, non seulement dans la façon de traduire, mais encore dans l'original grec, si bien qu'il faut le tenir, non pour une traduction indépendante, mais pour une révision. Il faut également considérer la Vulgate comme une révision du texte représenté par le ms. *d*. La deuxième partie du volume donne le texte intégral des divers témoins utilisés : manuscrits, lectionnaires, commentaires et citations patristiques. On ne peut qu'admirer la patience avec laquelle l'Auteur a confronté entre eux les divers témoins du texte paulinien. C'est en effet en s'appuyant sur de telles analyses minutieuses qu'il sera possible, un jour, de se faire une idée générale de l'histoire de la vieille version latine du Nouveau Testament.

M.-É. B.

Le Père C. Spicq a publié, voici trois ans, une étude intéressante sur *Vie morale et Trinité selon saint Paul*, parue aux Éditions du Cerf dans la collection « Lectio Divina », et dont la *Revue Biblique* a rendu compte avec éloges (*RB* 1958 459 s.). Nous sommes heureux d'en annoncer ici une traduction espagnole [2] qui permettra aux nombreux chrétiens de cette langue de prendre plus facilement connaissance de la théologie biblique ainsi mise à leur portée.

M.-É. B.

[1] Heinrich Zimmermann, *Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Ueberlieferung des zweiten Korintherbriefes* (Bonner Biblische Beiträge, 16). Gr. in-8° de xxiv-440 p. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1960. — Prix : broché, DM 52,20.

[2] C. Spicq, O. P., *Vida moral y santisima Trinidad segun san Pablo*. Traducido por el Lic. Juan Urquiaga. In-8° de 85 p. Cuernavaca (Mexique), Ediciones Benedictinas, Apartado 105, 1960.

Dans un petit volume de format pratique, le P. Jean Cantinat a voulu donner aux prêtres et aux laïcs cultivés tous les éléments nécessaires pour mieux *comprendre les épîtres de saint Paul* [1]. Une bibliographie générale, placée en tête du volume, est complétée par des bibliographies annexes placées en tête du commentaire de chaque épître. Après un chapitre d'introduction, qui retrace brièvement la vie de l'apôtre, les épîtres sont analysées selon leur ordre chronologique (y compris l'épître aux Hébreux), d'après le schéma suivant : une introduction substantielle mais brève; une analyse détaillée du texte; un sommaire doctrinal donnant les lignes essentielles de la pensée. Le commentaire est parsemé de références aux notes explicatives de la Bible de Jérusalem ou aux meilleurs commentaires de langue française, facilement accessibles. Le tout est présenté sous une forme claire, dépouillée de tout apparat trop scientifique qui en rendrait la lecture ardue, et forme une excellente introduction à la lecture des lettres de l'Apôtre, riches d'une théologie géniale, mais souvent difficiles à comprendre pour qui ne se laisse pas guider par une main sûre.

M.-É. B.

Le rapide *commentaire de l'épître aux Romains* que vient de publier Michel Rousseau [2] est destiné aux laïcs qui, sans avoir le temps de travailler un commentaire technique, veulent avoir un guide autorisé pour comprendre la pensée de l'Apôtre. Le texte même de l'épître n'est pas donné ici. Chaque section comporte quelques lignes d'introduction qui en définissent la portée générale, un commentaire qui indique les principales difficultés du texte et cherche à l'éclairer au moyen de passages semblables de la littérature paulinienne ou de textes de l'Ancien Testament, un développement parénétique enfin, écrit en caractères plus apparents, qui applique l'enseignement de l'épître aux circonstances de la vie chrétienne. Ce commentaire, écrit évidemment dans une optique protestante, atteint bien le but qu'il se propose : guider le chrétien, sans phrases superflues, vers une meilleure intelligence de l'épître aux Romains.

M.-É. B.

Théologie du Nouveau Testament. — Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* continue à paraître régulièrement. Voici les fascicules 15-16 du volume VI et les fascicules 1 à 3 du volume suivant. Dans l'article πτωχός, Bammel commence par esquisser les traits des « pauvres » dans l'A. T. et le Judaïsme, puis il analyse les principaux textes du N. T. On notera qu'il tient *Mt.*, v, 3 pour un doublet de v, 5. Par ailleurs, en *Gal.*, ii, 10 et *Rom.*, xv, 26, Paul reprendrait une formule prépaulinienne dans laquelle les « pauvres » désigneraient la Communauté de Jérusalem. — K. L. Schmidt interprète le difficile πυγμή de *Mc*, vii, 3 par l'araméen מגפה qui a deux sens : « paume de la main » et « cruche ». Il faudrait comprendre ici : « S'ils ne se lavent les mains dans une cruche (particulière) ». — Après une courte notice de Foerster sur le mot πύθων, J. Jere-

[1] Jean Cantinat, c. m., *Les épîtres de saint Paul expliquées*. In-8° de 234 pp. Paris, J. Gabalda, 1960.

[2] Michel Rousseau, *L'épître aux Romains*. In-12 de 72 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960.

[3] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Band VI, Lief. 15/16 (sept. 1959). Band VII, Lief. 1 (janv. 1960), 2-3 (août 1960). Abkürzungs-Verzeichnis (1960). In-4°, pp. 897-1004 et pp. 1-160. Stuttgart, Kohlhammer. — Prix de souscription du fascicule simple : 4,60 DM (double : 9,20 DM).

MIAS donne un excellent article sur le mot πύλη. Il éclaire d'abord *Hébr.*, XIII, 12 (Jésus mourut hors de la porte) au moyen de la littérature juive. Deux sens symboliques seraient inclus dans la phrase : *a*) une allusion à l'œuvre expiatrice du Christ (en référence aux victimes brûlées « hors du camp »); *b*) une allusion à la mort ignominieuse du Christ, puisqu'il était prescrit de lapider « hors du camp » les blasphémateurs et ceux qui enfreignaient la loi du sabbat. A propos de *Mt.*, XVI, 18, Jeremias note que les « Portes de l'Hadès » désignent les Puissances du monde infernal hostile à Dieu; le κατισχύειν doit être compris au sens actif : ces Puissances ne pourront vaincre l'Église. La perspective est eschatologique. — LANG donne une bonne classification des divers emplois du mot πῦρ dans le N. T. : symbole du Jugement de Dieu; acception théologique (théophanies, instrument du Jugement divin, signe de la gloire céleste). — Signalons les courtes notices sur πύργος (MICHAELIS), πυρέσσω (WEISS) et πῶλος (MICHEL). — LOHSE remarque que le titre de ῥάββι, dont se prévalaient les Docteurs de la Loi, fut certainement donné au Christ par ses contemporains. Pour les disciples cependant, Jésus fut considéré comme le « Maître » par excellence. — G. SCHNEIDER note avec soin les divers sens du mot ῥάβδος : bâton pour mesurer, pour frapper, pour conduire le troupeau, pour aider la marche, sur lequel s'appuie le vieillard, verge d'Aaron, sceptre. — Après une courte notice de BAUERNFEIND sur ῥαδιούργημα, J. JEREMIAS précise le sens de l'injure ῥακά, qui signifierait : sans idée, stupide. A ce propos, il souligne que le triple ἔνοχος de *Mt.*, V, 22 ne doit pas se traduire par « sera passible de... », mais, en accord avec l'usage juif, « sera passible (de mort)». — Dans le N. T., le verbe ῥαντίζω (HUNZIGER) ne retient que le sens cultuel de l'A. T. et est utilisé presque exclusivement par l'épître aux Hébreux. — Les autres notices de ce fascicule n'offraient pas de difficulté spéciale : ῥίζα (MAURER), ῥίπτω (BIEDER), ῥομφαία (MICHAELIS) et ῥύομαι (KASCH). — Le premier fascicule du vol. VII s'ouvre par une excellente étude de LOHSE sur σάββατον. Il traite d'abord de l'origine et des développements du sabbat dans l'A. T., puis dans le Judaïsme (de l'époque maccabéenne jusqu'à la rédaction de la Mishna). Il indique ensuite quels étaient les principaux travaux interdits le jour du sabbat. Un paragraphe traite spécialement du problème de l'année sabbatique. Les textes du N. T. (Synoptiques, quatrième évangile, *Actes*) sont analysés avec soin. Les controverses de Jésus avec les Pharisiens sur le Sabbat seraient l'écho des positions adoptées par l'Église primitive à ce sujet. — L'article Σαδδουκαῖος, de MEYER, retrace d'abord l'évolution politique et historique des Sadducéens (qu'il faut distinguer des « Fils de Sadoq » de la communauté de Qumrân), puis en détermine les traits religieux. Les Sadducéens, à l'opposé des Pharisiens, tendaient à restreindre de plus en plus l'activité divine dans le monde. Du point de vue eschatologique, ils niaient la possibilité de la résurrection des morts, et c'est spécialement sous ce point de vue qu'ils apparaissent dans les textes du N. T., spécialement dans les Actes des Apôtres. — Le verbe σαίνω (*I Thess.*, III, 3) peut avoir deux sens : « séduire » et « ébranler »; LANG préfère le second sens, qui correspond aux traductions anciennes et à l'interprétation patristique la plus courante. — Le substantif σάκκος (STÄHLIN) désigne proprement, non un « sac », mais une étoffe de crin. Sa couleur noire en fait le symbole du malheur, spécialement des grandes catastrophes eschatologiques. Souvent dans l'A. T., et encore dans le N. T., cette étoffe rugueuse sert à confectionner des vêtements de pénitence, comme aussi le vêtement des prophètes. — Dans le N. T., le verbe σαλεύω (BERTRAM) désigne, entre autres, l'ébranlement

du monde lors de la fin des temps. Par ce verbe, ce n'est pas tant un anéantissement du monde qui est désigné, que son renouvellement. — Le mot σάλπιγξ donne à Friedrich l'occasion de dresser un inventaire exhaustif des diverses utilisations de la trompette dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme (spécialement la *Règle de la Guerre* des textes de Qumrân). Dans le N. T., la trompette est mentionnée : pour le rassemblement des hommes en vue de la guerre; pour solenniser certaines circonstances; pour souligner la majesté des théophanies; enfin dans une perspective eschatologique (annonce le Jugement général, provoque le réveil des morts, permet le rassemblement des élus). — A propos des Samaritains (Σαμάρεια) J. Jeremias met en lumière leurs deux caractéristiques principales : leur lieu de culte était le Garizim; ils n'admettaient que le Pentateuque dans le canon des Livres saints, et en conséquence leur attente messianique était entièrement dominée par la promesse de la venue d'un nouveau Moïse (*Deut.*, xviii, 18). Les Juifs leur vouaient une haine farouche, que Jésus ne semble pas avoir partagée, bien qu'il ne range pas les Samaritains dans la grande famille juive. — Après une courte note sur σαπρός, par Bauernfeind, vient l'article σάρξ qui occupe à lui seul plus de 50 pages. Schweizer commence par analyser les emplois du mot dans la langue grecque classique; le plus intéressant est la notion de « chair » comme siège des sensations, chez Épicure. Baumgärtel dresse ensuite une nomenclature purement conceptuelle des divers sens du mot « chair » dans l'A. T. Plus intéressante est la contribution de Meyer sur la notion de « chair » dans le Judaïsme. Les textes de Qumrân sont analysés avec soin; on y retiendra plus spécialement que le mot « chair » y désigne souvent l'humanité (ou l'homme individuel) dans son existence créée, impliquant donc sa corruptibilité physique et son aptitude à pécher, en regard de l'action salvifique de Dieu. Nulle part cependant on ne trouve mentionné un combat quelconque de la « chair » contre « l'esprit ». Dans les écrits rabbiniques, la notion biblique de « chair » est exprimée par le couple « chair et sang ». Tout le N. T. est traité par Schweizer. Peu de chose sur les Synoptiques et les *Actes* (sur *Mc*, xiv, 38 on renvoie simplement aux développements de l'article « Esprit »). Saint Paul au contraire reçoit un traitement de faveur. Quelques textes identifient simplement la « chair » au corps. D'une façon plus précise, la « chair » peut désigner la sphère du terrestre, par opposition à celle du divin, déterminée par la naissance naturelle. Le concept de « chair et sang » reprend les perspectives rabbiniques sans y joindre la notion de « péché ». Plus spécifiquement paulinienne est l'idée péjorative de la « chair » entendue au sens moral : la chair est le sujet du péché, des tendances mauvaises de l'homme, et s'oppose directement à Dieu. On notera que les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, comme aussi les épîtres Pastorales, sont traitées comme non pauliniennes. En dehors des écrits pauliniens, les remarques les plus intéressantes sont faites à propos de la littérature johannique, où l'opposition « chair-esprit » est bien analysée : il s'agit d'une opposition radicale entre la sphère du terrestre et celle du divin. Le fascicule se termine avec les premières pages de l'article consacré à Satan, dont nous parlerons dans le prochain compte rendu.

M.-É. B.

Chaque jour, à maintes reprises, les chrétiens invoquent le nom du *Dieu-Trinité : Père, Fils et Esprit.* Mais combien seraient à même de rendre compte

de leur foi? Combien pourraient expliquer comment Dieu a progressivement révélé aux hommes le mystère de sa triple personne? Le livre du Père J. Isaac veut éclairer les chrétiens sur le mystère fondamental de leur foi [1]. Les douze chapitres qui le composent sont douze conférences données à Paris aux maîtresses des novices de France, et publiées primitivement dans leur revue *Forma Gregis* d'octobre 1958 à décembre 1959; elles sont reproduites ici avec seulement quelques corrections minimes. Dieu nous est d'abord présenté dans son unicité absolue; puis la première Personne dans le mystère de sa paternité. La deuxième Personne est présentée successivement comme Fils, comme Parole et comme Sagesse de Dieu. La troisième Personne est avant tout le Souffle de Dieu, inspirateur des prophètes et promoteur de la vie nouvelle. Tous ces développements sont essentiellement bibliques : l'Auteur laisse parler Dieu, depuis les premières lueurs de la révélation trinitaire jusqu'aux lumières de la réflexion théologique d'un Paul ou d'un Jean, assistés de l'Esprit. On touche du doigt la merveilleuse pédagogie divine qui a voulu, non pas écraser l'humanité sous le poids d'une révélation brutale, mais l'amener progressivement à prendre conscience du mystère. Par ailleurs, cette approche du mystère dans son processus de manifestation aux hommes est éminemment propre à en faire mieux comprendre le sens fondamental. Ce petit livre est donc excellent et nous le recommandons chaleureusement à tous les chrétiens qui veulent vivre plus intensément au contact des Personnes divines. On lui reprochera cependant de laisser dans l'ombre certains problèmes critiques concernant les évangiles. Spécialement en ce qui concerne les grands discours du Christ rapportés par le quatrième évangile, dans quelle mesure ne nous donnent-ils pas déjà le produit d'une réflexion théologique plus élaborée que ce que le Christ a réellement dit aux Juifs?

M.-É. B.

La Société Française d'Études Mariales tint à Blois, en 1959, ses journées annuelles, au cours desquelles un certain nombre de rapports furent présentés sur le thème de la *maternité spirituelle de Marie*. Ces rapports ont été rassemblés dans le Bulletin de la dite Société [2]. Dom G. Frénaud commence par faire l'inventaire des textes pontificaux concernant la maternité spirituelle de Marie; bien que ce thème soit exprimé dans les liturgies orientale et occidentale dès le VI^e siècle, il faut attendre la Bulle *Superni Benignitas* de Boniface IX (1390) pour découvrir un énoncé encore bien modeste du thème. — Le Père M. de Goedt étudie ensuite les bases bibliques de la maternité spirituelle de Notre-Dame. Deux textes seulement retiennent son attention : *Jn*, II, 1-11 et XIX, 24^b-27, les Noces de Cana et Marie au pied de la Croix (on s'étonne que le problème du chap. XII de l'Apocalypse ne soit même pas mentionné). Cette étude contient certes d'excellentes remarques exégétiques, mais on garde l'impression qu'elle reste trop à la périphérie du véritable problème : il aurait fallu approfondir davantage le thème du « disciple que Jésus aimait », type du véritable disciple, comme aussi mieux mettre en évidence le lien entre les deux scènes : l'évangéliste montre Marie présente au premier « signe » (Cana) et au dernier « signe » (l'élévation du Christ,

[1] Jean Isaac, *La révélation progressive des Personnes divines* (« Lumière de la Foi »). In-8° de 212 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1960.

[2] *La maternité spirituelle de Marie*, I (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1959, 16^e année), par divers auteurs. In-8° de 158 pp. Paris, Lethielleux, 1960. — Prix : 16 NF.

qui est le « signe » par excellence; cf. *Jn*, II, 18-19), c'est-à-dire à la manifestation de gloire du Christ. — Les deux études complémentaires de Mgr Jouassard et du P. H. Barré analysent le développement du thème, d'une part dans la patristique depuis saint Irénée jusqu'à Ambroise Autpert (le thème ne s'y rencontre qu'à l'état sporadique et n'occupe jamais une place centrale dans la théologie mariale de ces auteurs), d'autre part dans la pensée médiévale, d'Ambroise Autpert jusqu'aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. — Le P. Th. Koelher enfin analyse les principales interprétations de *Jn*, XIX, 25-27 pendant les douze premiers siècles, texte dont la signification mariale ne fut découverte que progressivement.

M.-É. B.

Sans prétendre mesurer l'importance relative des courants de fond qui traversent l'histoire, il est permis de dire, sans doute, que la paix du monde est devenue le principal enjeu du proche avenir. L'avènement d'une solidarité jusqu'ici inconnue entre les groupes humains de toutes dimensions et de toutes structures, une formidable poussée démographique dont on prévoit qu'elle portera la population de la planète à six milliards vers l'an 2000, la difficulté chaque jour accrue que représente l'accès universel aux biens les plus nécessaires à la vie, ajoutent d'ailleurs leurs données au problème fondamental et augmentent d'autant l'urgence d'une solution de justice et de mutuel respect. L'essai de *théologie de la paix* de J. Comblin se détache sur cet impressionnant arrière-fond, qui est simplement, réduit à ses très grandes lignes, celui de la conjoncture actuelle[1].

L'auteur, il va sans dire, s'adresse en premier lieu à des chrétiens. Il a voulu leur découvrir, dans le dessein même de Dieu, « les fondements solides de leurs efforts » (p. 37). Du même coup, il a cherché à montrer que l'action présente de l'Église (p. 9-27), en ce qui regarde le problème de la paix, ne faisait en réalité que s'aligner sur sa tradition la plus ancienne et la plus authentique. Or, l'expression principale de celle-ci demeure la Bible elle-même (p. 32). C'est donc directement à l'Écriture que J. Comblin demande les « principes » de sa théologie (p. 32-37). Son ambition a été de présenter, dans cette mesure, une « doctrine chrétienne de la paix » (p. 28). Sa réflexion nous vaut une étude courageuse, et, en beaucoup de ses parties, clairvoyante (en particulier, le chapitre sur « L'Église et les nations selon le Nouveau Testament », p. 274-295). Nous lui en savons gré. Une rapide discussion méthodologique prévient, du reste, le lecteur qu'il ne doit s'attendre ici ni à une exégèse ni à une théologie bibliques (p. 32-35). Il ne trouvera ni l'une ni l'autre en effet. Les textes sont cités, ou simplement évoqués. La considération « théologique » s'en inspire pour en tirer une « signification » valable au XX^e^ siècle. Elle cherche à découvrir dans la Bible « l'attitude voulue par Dieu en face du problème actuel de la paix » (p. 33). Trois thèmes majeurs sont ainsi retenus, dont on a jugé qu'ils permettaient de « dégager les directions divines pour notre temps en matière internationale » : celui de la « paix perpétuelle », celui de l' « universalité du salut » et celui de la « puissance de Dieu dans la faiblesse des hommes » (p. 36). Ces trois thèmes se trouvent déjà constitués pour leur « structure » dans l'Ancien Testament (p. 37). L'événement évangélique les chargera seulement d'un « contenu » nouveau. Le corps de l'ouvrage analyse successivement chacun de ces thèmes, autour desquels gravitent d'ailleurs un bon nombre de thèmes secondaires.

[1] Joseph Comblin, *Théologie de la paix. Principes.* In-8° de 325 p. Paris, Éditions universitaires, 1960.

La composition paraîtra peut-être quelque peu statique. Plus grave, des situations historiques souvent infiniment complexes sembleront méconnaissables à force d'avoir été décharnées. On ne lit pas sans malaise des phrases comme celles-ci, et elles abondent : « Le peuple biblique n'attend pas la paix ni d'une bonne politique, ni d'une évolution spontanée des facteurs historiques, mais de Dieu seul qui est maître de l'histoire et de tous les peuples » (p. 49) ; « Israël a l'expérience de l'histoire. C'est pourquoi il n'en attend rien » (p. 50) ; « ... il joint à un pessimisme historique absolu, l'espérance la plus ferme, la plus résolue qui fût jamais » (p. 53) ; « La Bible ne connaît pas de destin individuel. La paix qu'elle connaît, c'est celle du peuple. Une paix réelle, concrète, non une paix illusoire faite de mystifications philosophiques » (p. 48) ; « Israël a des espérances. C'est un peuple dirigé vers l'avenir. Israël attend. Il ne croit pas que tout est donné déjà, que les jeux sont faits et tous les facteurs connus. Or, le *shalôm* est toujours un peu comme un don, incertain, mais espéré, *shalôm* est un état de grâce collectif. Les grecs au contraire n'imaginent pas l'avenir. Ils n'ont pas le sens de l'avenir. Ils n'ont pas d'espérances. Ils croient que demain sera comme hier et que la paix sera le rétablissement de ce qui était *avant* la guerre, un état que l'on connaît bien » (p. 44 s.).

Le premier chapitre, qui tente de poser le « problème de la paix », met au surplus à bien lourde contribution l' « autorité » pontificale, avec laquelle on a parfois l'impression que l'Église s'identifie. N'est-il pas illusoire, inopérant, et au fond, injuste d'écrire, par exemple : Le « problème de la paix dont nous nous occuperons, est celui dont les papes, surtout Pie XII, ont fait connaître l'existence à la chrétienté » (p. 17)? La théologie doit-elle s'écrire dans ce style de cour? Comment s'étonner, après cela, de voir les « chrétiens sans autorité » se contredistinguer, le plus naturellement du monde, des « autorités ecclésiastiques » (p. 11)? Mais si « le christianisme n'est pas une secte » (p. 306), l'Église n'est pas davantage une pouponnière. L' « autorité » et le « pouvoir » ne sont pas non plus des valeurs univoques, qui se retrouveraient toujours et nécessairement réunies dans la même main.

Il y aurait beaucoup à dire, d'autre part, d'une certaine conception du religieux, du sacré et du profane implicite dans toute la pensée de l'auteur. Ainsi, à propos des guerres d'Israël lors de sa pénétration en Canaan : « Nous ne devons pas supposer que Dieu ait, pour installer son peuple en Canaan, inventé des guerres nouvelles qui n'auraient pas été l'effet de facteurs historiques; Dieu se sert de facteurs historiques, même mauvais, même profanes, même pécheurs, même de la guerre, pour annoncer ses mystères » (p. 69). De même, dans une comparaison de la « paix hébraïque » et de la « paix grecque », qui est aussi bien la « paix moderne » : « ... la paix hébraïque est naturellement de nature religieuse... Par contre la paix grecque, comme la paix moderne, est essentiellement profane » (p. 45; aussi p. 88). L'auteur, qui a un long développement sur la création (p. 114-125), a-t-il songé que le profane pouvait y avoir quelque rapport? Je ne puis reconnaître, quant à moi, dans la situation qui est ici faite au profane, une conception authentiquement chrétienne.

Ceci dit, serai-je mis au nombre de ces « exégètes » qui, au dire de J. Comblin, ne professent « en général » que « dédain » pour la « théologie », sous prétexte qu'elle « se sert de la Bible avec des procédés qui ne sont pas seulement ceux de l'histoire » (p. 35)? Je le dis en toute sincérité et en toute amitié : je ne crois en aucune façon que l'exégèse exerce un magistère total et exclusif dans les choses de l'Écriture. La théologie a sa place normale au terme d'un certain nombre d'opérations qui

peuvent commencer avec la grammaire, la lexicographie, etc., mais qui ne s'arrêtent pas, de soi, à ce stade méthodologique. Aussi bien conviendrait-il sans doute de commencer par faire la « paix » de ce côté. En ce qui me concerne, je me contenterais volontiers, du reste, de l'une de ces petites paix très rationnelles et, somme toute, assez profanes, pour lesquelles J. Comblin ne semble pas avoir beaucoup d'estime (p. 29, 45) : une paix très simple, « technique, fonctionnelle » (p. 88), fondée sur le respect des objets et la distinction des méthodes.

J.-P. A.

Apocryphes. — L'édition des Septante de Göttingen s'est enrichie d'un nouveau fascicule : Robert Hanhhart, qui nous avait donné en 1959 le Deuxième Livre des Maccabées [1], a fait paraître dès l'année suivante le *Troisième Livre des Maccabées* [2]. On sait que ces deux livres relèvent de la même école littéraire que la Lettre d'Aristée et sont dus à des Juifs alexandrins de la fin du second siècle et du début du premier. La valeur religieuse et littéraire de 3 M est cependant nettement inférieure à celle de 2 M, et l'Église d'Occident ne l'a pas considéré comme Écriture. Pour l'établissement du texte, on ne dispose donc pas des versions latines qui sont si utiles pour rétablir celui des deux premiers livres des Maccabées. Rarement cité par les Pères orientaux, 3 M figure pourtant dans de nombreux manuscrits grecs de la Bible, ainsi que dans les versions syriaques et arméniennes.

Le texte arménien, ici comme en 1 et 2 M, reflète un original grec parfois différent des manuscrits grecs connus et des versions syriaques qui, elles, dépendent de la recension lucianique. L'arménien supplée donc dans une certaine mesure à l'absence de témoins latins, et a été utilisé plus systématiquement par l'éditeur que cela n'a eu lieu pour 1 et 2 M. Quant aux témoins grecs, ils se répartissent comme pour ces deux livres. Le meilleur texte est donné par les onciaux, à savoir l'Alexandrinus et le Venetus, ce dernier du VIII^e^ siècle, mais précieux en l'absence du Sinaiticus (qui n'a plus 2 et 3 M). Une première recension, qui n'a opéré que de discrètes retouches stylistiques, est représentée par une demi-douzaine de minuscules groupés sous le sigle *q*, tandis que la recension de Lucien, beaucoup plus radicale, a été dépouillée dans cinq minuscules, auxquels s'ajoutent cinq autres plus ou moins tributaires de la révision du prêtre d'Antioche (*L* et *l*). Une douzaine de minuscules offrent un texte mixte, et plusieurs n'avaient pas été collationnés pour 1 et 2 M. L'apparat critique est donc très fourni, et a permis à R. Hanhhart d'offrir un texte amélioré de cet apocryphe au style redondant et embarrassé. Il a soigneusement étudié le texte lucianique (Intr. pp. 17-27) et montré que l'Alexandrinus et surtout le Venetus avaient subi son influence. Les corrections de Lucien rétablissent parfois le texte original, mais plus souvent essaient de rendre intelligible un texte confus ou corrompu. En certains cas, Lucien avait sous les yeux un texte meilleur que celui représenté par la masse des minuscules des groupes *q* et mixte. En ce cas, son accord avec *A* et la version arménienne (qui en est indépendante) a permis à R. Hanhhart d'assurer le bon texte, d'autant qu'il est alors confirmé par l'appui du Venetus ou de minuscules

[1] *RB*, 1959, pp. 424-430.

[2] *Maccabaeorum liber III*, edidit Robert Hanhhart (Septuaginta, vol. IX /3). In-8° de 70 pp., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. — Prix : DM 9,40; en souscr. 8.

« mixtes » dont le plus important est 311 (voir p. 26, en particulier pour 3 M, VI, 32).

Ainsi l'édition de Göttingen marque un grand progrès sur les éditions critiques dont on disposait : celle de Fritsche, où la distinction entre les familles de manuscrits apparaissait mal (cf. p. 13), celle de Swete, qui donnait le texte de l'Alexandrinus avec les variantes du Venetus, et même celle de Rahlfs, où les témoins non lucianiques n'ont pu recevoir la part qui leur est dévolue dans la présente édition.

J. STARCKY.

Un groupe de spécialistes des études coptes et gnostiques a entrepris la publication d'un important ouvrage sur *l'Évangile selon Thomas*, qui fait partie des textes gnostiques coptes découverts à Nag Hamâdi. Cet ouvrage comprendra une longue introduction, le texte copte de l'écrit, une traduction (allemande, anglaise ou française), un abondant commentaire et un Index des termes coptes et grecs. Certaines difficultés techniques ayant retardé la parution de ce volume, les Auteurs ont voulu rendre service aux milieux scientifiques en en publiant tout de suite un fragment : le texte copte et sa traduction française, suivis d'une liste des parallèles scripturaires [1]. L'édition est excellente. On est heureux de posséder un texte copte plus lisible que dans l'édition photographique publiée par le Dr Pahor Labib, qui n'est pas toujours très bonne. La traduction se veut très littérale et reproduit entre parenthèses les nombreux mots grecs passés dans le texte copte. Nous espérons que l'ouvrage complet pourra paraître sans tarder : les noms des collaborateurs qui le préparent en garantissent d'avance la haute tenue scientifique.

M.-É. B.

Judaïsme. — Le fascicule consacré aux *Juifs* dans la collection « Je sais — Je crois » est du R. P. Paul Démann [2]. Il s'insère dans la Treizième partie, qui traite des « Frères Séparés », ce qui est un fâcheux départ, car les situations sont profondément différentes. Six chapitres écrits d'une plume alerte concernent les liens entre Israël et l'Église, l'histoire du judaïsme, sa situation actuelle, les grandes lignes de sa doctrine, son culte et sa prière, enfin ses courants mystiques. On ne peut tout dire en un opuscule si court, et l'auteur a tiré bon parti de l'espace qui lui était accordé. Intéressé au problème du judaïsme actuel, il s'en est tenu à l'ascendance rabbinique, sans s'arrêter aux mouvements antérieurs à l'an 70, plus importants pour situer la naissance du christianisme. La même raison l'excuse sans doute de passer si légèrement sur la rupture des juifs avec le Christ, qui ne fut le fait que d'un « groupe de dirigeants religieux et politiques », non de la masse (p. 16). Au reste, nous sommes mis en garde au sujet des Évangiles : « la clef d'une vision chrétienne des destinées d'Israël » n'y est « pas tant dans les explications qu'on y trouverait que dans les événements mêmes qui y sont rapportés » (p. 15). Curieuse distinction qui donne aux faits bruts le pas sur la présentation

[1] *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit* par A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL et Yassah 'ABD AL MASIḤ. In-8° de VIII-62 p. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. — Prix : 10 NF.

[2] Paul DÉMANN, *Les Juifs. Foi et destinée* (« Je sais — Je crois ». Encyclopédie du catholique au XX^e s. Treizième partie, Frères séparés). In-12 de 111 pp. Paris, Arthème Fayard, 1961. — Prix : 4 NF.

théologique des évangélistes; pourtant, n'est-ce pas de celle-ci que la garantie de l'inspiration a fait un enseignement pour notre foi? C'est que l'auteur a souci d'éliminer tout ce qui pourrait être défavorable à Israël : ainsi la nuance péjorative du terme « pharisien », qu'on lui a donnée à tort en lisant les évangiles « à la lumière des conflits postérieurs » (p. 32, n. 2); ainsi la thèse que les Gentils ont été « substitués » aux Juifs, alors qu'il y a eu seulement « transformation et universalisation du *même* peuple de Dieu, arrivé à la plénitude de sa vocation » (p. 17).

Une fois enjambé le regrettable malentendu de la Croix, on peut s'engager dans la description du judaïsme comme sur un sentier fleuri, voire idyllique, ainsi que le P. Démann paraît lui-même le sentir (p. 105). Non seulement il met justement en relief l'amour véritable et filial qui pénètre en Israël la crainte révérentielle de Dieu, la valeur profondément religieuse de la Loi et des observances, le sens aigu de la justice, la fidélité à travers les épreuves, mais encore il réussit presque à nous faire oublier qu'il y a des lacunes et que le judaïsme a pris un certain tournant il y a deux mille ans. Légalisme et formalisme? mais ce sont des dangers inhérents à toute religion institutionnelle dotée d'un cadre rituel et légal, et il faut moins considérer la masse des observances que la foi vivante et la ferveur réelle qui les animent (p. 69 s.). L'amour du prochain? « L'enseignement juif n'a jamais perdu de vue l'importance capitale ni la portée universelle de ce grand commandement. Dans sa vision théologique, il a pu éprouver des difficultés pour exprimer la portée universelle de sa mission; mais dans le domaine de la morale, et notamment dans celui de l'amour du prochain, même si certains textes rabbiniques semblent rendre un son plus particulariste, dans l'ensemble la tradition juive a su maintenir son inspiration universaliste » (p. 77 s.) : peut-on dire les choses de façon plus aimable? Enfin l'espérance d'Israël est décrite (pp. 78-84) sans qu'on ait à aucun moment l'impression d'un échec passé, comme si son attente du Règne et du Messie était encore parfaitement valable.

Au sortir de cette lecture, le chrétien se demandera en quoi sa religion est préférable au judaïsme. Ne lui présente-t-on pas le Juif comme un « frère aîné qui a tant souffert et qui, malgré tout, est resté fidèle à sa part d'héritage » (p. 105)? Assurément le P. Démann avait à exposer le judaïsme, non à le critiquer. Assurément encore, la charité demande un effort de sympathie et de compréhension qui corrige bien des errements passés. Il ne faudrait pourtant pas que la bienveillance à tout prix fît perdre l'équilibre.

P. B.

En traitant des *Deux Israël* [1], Mme D. Judant affronte un problème redoutable. Elle le fait avec courage et intelligence, bien que non sans maladresse. Avant d'avancer quelques critiques sur la forme de son ouvrage, j'apprécierai le fond, qui me paraît contenir des vues justes, mais appeler aussi des précisions et des correctifs. En voici les grandes lignes (p. 206 et *passim*). En prenant parti pour ou contre le Christ, Israël s'est divisé en deux parts. L'une, acceptant le Christ, est devenue l'Église, le vrai Israël qui continue l'ancien dont il accomplit l'élection, les promesses. Continuité profonde et véritable, car, s'il s'agrège les nations païennes, il a pour noyau le « Reste » annoncé par les prophètes, les juifs croyant au Christ qui ont constitué l'Église primitive. L'autre part, qui a refusé le Christ

[1] D. Judant, *Les deux Israël*. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments. In-12 de 249 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.

par un « péché collectif », est l'Israël infidèle, qui a perdu son élection, ses privilèges, et s'est mis hors du salut, comme groupe s'entend, car la responsabilité de chaque âme individuelle nous échappe. Cet Israël reste certes aimé de Dieu et appelé au salut par la conversion, mais au même titre désormais que tout autre peuple du monde, et sans que sa conversion doive être un événement décisif pour l'Église qui jusque-là demeurerait imparfaite. De *Rom.*, XI bien interprété on ne peut conclure que la conversion d'Israël doive marquer la fin du monde, ni même qu'elle se fera en bloc et englobera tout le peuple, plus complètement que cela n'aura été le cas pour les païens; il faut plutôt s'attendre à une conversion progressive, qui n'englobera pas nécessairement la totalité des juifs.

Ces thèses me semblent acceptables, si on les comprend bien et si on en retouche quelques points. Quand on parle de « péché collectif », on ne veut pas faire peser une responsabilité directe sur tous les membres du peuple juif contemporains du Christ, encore moins sur leurs descendants. « Péché » est à entendre ici, comme pour le péché originel, non d'une culpabilité personnelle, mais d'une banqueroute héréditaire qui, sans être moralement imputable aux héritiers, ne les en ruine pas moins; et « collectif » signifie que le groupe comme tel est impliqué, sans exclure que beaucoup, la plupart peut-être, ne se maintiennent éloignés du Christ que « matériellement » (au sens où nous parlons d'hérésie « matérielle »), sans option personnelle, sans nier non plus que certains font cette option et assument volontairement le refus de leurs ancêtres.

Que l'Israël infidèle ait perdu son élection et ses privilèges, cela encore peut se dire si on l'entend bien. Il faudrait mieux distinguer, me semble-t-il, l'élection fondamentale qui appelle tout homme au salut, celle de *Éph.*, I, 4, et l'élection particulière qui a fait d'Israël le dépositaire de l'espérance qui préparait le Christ, celle d'*Éph.*, I, 11 s. Israël n'a certes pas perdu la première de ces élections : il reste appelé au salut, au moins autant que tout peuple de l'humanité; mais il a perdu la seconde, en ce sens que celle-ci s'est accomplie dans sa partie fidèle qui a reçu le Christ. Ayant sorti son effet, cette élection particulière n'a plus à jouer aujourd'hui, sinon à l'intérieur de l'Église, le vrai Peuple élu, messager de Dieu dans le monde. Il serait illusoire et faux de prétendre que cette deuxième élection demeure intacte et que l'Israël actuel garde en propre tous ses « privilèges », comme un autre « peuple de Dieu », parallèle à l'Église, dont celle-ci devrait attendre l'intégration pour disposer enfin de tous ses moyens de salut.

Mais, ceci étant bien dit, ne faut-il pas cependant maintenir que l'élection, même commune, d'Israël n'est pas identique à celle de n'importe quel autre peuple? Il me semble que si, et je préciserais en ce sens la distinction qui vient d'être proposé. Ce faisant, je désire corriger ce que l'exposé de M^me^ Judant peut avoir de trop négatif. Même privée de sa dimension cosmique, de sa causalité directe sur le salut du monde, dimension et causalité qui appartiennent désormais à l'Église, la destinée personnelle — si l'on peut dire — d'Israël n'en est pas moins marquée dans son passé d'une prédilection d'amour divin qui ne peut pas ne pas influer sur la suite de son destin. Quels que soient les torts de l'épouse infidèle, Dieu ne peut oublier son premier amour (*Os.*, II, 8-25; XI, 1-9; *Jér.*, III, 12; *Is.*, LIV, 4-10, etc.). Il doit à la fidélité de son amour de pardonner davantage au peuple le premier choisi, à cause de ses anciens services. N'est-ce pas ce qui fait dire à Paul qu'ils sont « chéris à cause de leurs pères; car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (*Rom.*, XI, 28-29), et que leur retour au Christ sera comme une « résurrection d'entre les

morts » (XI, 15) [1]? Privilège personnel, primauté dans l'ordre de la miséricorde, qui ne peut rendre à Israël le rôle perdu, ou mieux passé à l'Église, d'instrument du salut du monde, mais qui assure à sa conversion un retentissement particulier dans le cœur de Dieu et de sa famille; si Dieu se réjouit pour le retour du pécheur (*Lc*, XV, 7) et de l'enfant prodigue (*Lc*, XV, 32), que sera-ce si ce prodigue est le fils aîné qui reprend sa place au foyer! Privilège qui peut même comporter encore une certaine mission. Comment expliquer autrement l'étonnante destinée de ce peuple, que Dieu maintient à travers les siècles comme une épine au flanc de l'humanité, signe permanent de l'inquiétude religieuse à entretenir jusqu'à l'achèvement des temps du salut? Sans dire que l'Église est substantiellement incomplète tant qu'Israël n'y est pas rentré, ne peut-on dire que ce retour est exigé par la dialectique d'amour du plan divin et que l'Église en bénéficiera de façon toute spéciale? Au fond, on retrouve ici ce double plan où se situe tout problème de l'Église : sur le plan céleste du monde nouveau, de l'eschatologie déjà réalisée, l'Église est déjà pleinement et parfaitement constituée, assumant par l'Israël fidèle et les Gentils convertis toute la nouvelle humanité en germe, et n'ayant à attendre du reste d'Israël aucun enrichissement susbtantiel, mais sur le plan terreste de l'ancien monde, de l'eschatologie non achevée, où elle se construit patiemment et douloureusement, dans l'espace des peuples et le devenir des siècles, le retour en son sein du groupe le premier béni qui fut à son origine doit représenter une étape importante de sa croissance.

Reste le problème difficile de l'échéance et du mode de la conversion d'Israël. M^me^ Judant semble bien minimiser l'assurance de celle-ci (pp. 192, 205), mais elle a peut-être raison de discuter une exégèse souvent excessive du texte paulinien. Paul, surtout dans l'épître aux Romains, s'exprime d'une façon dialectique qui oppose par blocs des tranches de temps ou des masses d'humanité : chute d'Israël — accès des Gentils — réintégration d'Israël... On aurait tort de prendre avec une rigueur de détail ces grands panneaux d'ensemble. De même qu'il considère que l'Évangile a été prêché à tout l'univers (*Col.*, I, 6) parce qu'il l'a implanté dans quelques grands centres urbains, de même il parle des « plérômes » d'Israël (*Rom.*, XI, 12) et des Gentils (XI, 25) pour évoquer les deux grandes masses qui composent à ses yeux l'humanité, sans rien affirmer sur la proportion exacte des conversions individuelles. Il est possible que « tout Israël » de XI, 26 désigne plutôt l'Israël spirituel, résultant de la fusion dans le Christ de ces deux grandes masses, fusion qui, entrevue comme une espérance en *Rom.*, est décrite comme arrivée en *Éph.*, II, 11-22. Et ceci devrait nous déconseiller de vouloir assigner une date trop précise à la conversion d'Israël dans l'histoire du salut : à la fin de cette histoire? ou avant la fin? Paul écrit dans la perspective d'une eschatologie proche de son terme (*Rom.*, XIII, 12), voire substantiellement réalisée *(Éphésiens)*; en l'interro-

[1] J'avais écrit en effet à M^me^ Judant que le texte grec de *Rom.*, XI, 15 ne porte pas littéralement « résurrection des morts » mais « vie d'entre les morts » (p. 183, n. 1). Je dois ajouter cependant que les mots de Paul peuvent traduire תְּחִיַּת הַמֵּתִים, qui est l'expression rabbinique reçue pour désigner la résurrection des morts. D'autre part le parallélisme des deux moitiés du verset 15 comporte normalement une valeur cosmique pour ζωὴ ἐκ νεκρῶν comme pour καταλλαγὴ κόσμου : c'est-à-dire que la rentrée d'Israël au bercail du Christ doit avoir une portée particulière pour le monde. Pour ne pas maximiser ni minimiser ceci, il suffit de faire la distinction que je propose dans le texte : ce retour sera une joie, une grâce de choix sur le plan de l'amour, un « renouveau de vie » si l'on veut, pour le peuple des sauvés, sans signifier pour autant l'accès d'un nouveau moyen de salut dont l'Église aurait jusque-là gravement manqué.

geant après deux mille ans, nous risquons d'imposer à ses paroles une problématique qui leur est étrangère. Pour ma part, l'idée soutenue par Mme Judant d'une conversion « progressive » d'Israël ne me paraît ni affirmée ni infirmée par les dires de l'Apôtre.

Ayant exprimé mon intérêt pour les idées ici défendues, il me faut marquer des réserves sur la manière dont elles le sont. Je n'insisterai pas sur le manque de présentation proprement scientifique. Mme Judant est une chrétienne solidement instruite, non une exégète ni une théologienne de métier. Cela se sent par son information de seconde main ou lacuneuse, ainsi que par certaines naïvetés. Elle n'en avait pas moins le droit d'écrire sur un problème qui lui tient à cœur, auquel elle a beaucoup réfléchi et sur lequel elle s'est consciencieusement documentée. Elle a sérieusement scruté le texte sacré, et on doit lui reconnaître une bonne connaissance des Pères. Mais on peut regretter qu'une certaine impéritie ait entraîné plus d'une affirmation simpliste, qui durcit inutilement la situation. Elle dit trop souvent qu'Israël n'espérait qu'un bonheur temporel (par ex. pp. 34, 37, etc.); c'est assez vrai de l'ancien Israël des débuts, beaucoup moins du judaïsme à l'aurore de notre ère. Remarquons à ce propos que Mme Judant ignore pratiquement la littérature intertestamentaire et rabbinique. « Messie », « Fils de l'homme », « Serviteur » sont pris l'un pour l'autre (pp. 37, 114 s., 158). Bien lue, ma note de la BJ sur *Mt.*, XVI, 16 ne dit nullement que Pierre a confessé à Césarée la filiation divine de Jésus (p. 39). L'usage par Jésus de la locution proverbiale « génération mauvaise et adultère » ne prouve pas qu'il veuille joindre la masse aux chefs (p. 40). « Le péché d'Israël a donc été essentiellement de n'avoir pas éprouvé le besoin d'être sauvé par Dieu lui-même, mais de se contenter de sa propre justice » (p. 43) : voilà une assertion si sommaire qu'elle en devient fausse [1]. Ce qui est demandé à Marie par l'Ange de l'Annonciation, « c'est d'être la mère du Messie qui sauvera Israël. Il ne semble pas quelle ait compris autre chose » (p. 77) : ceci vaudrait pour *Lc*, I, 30-33, mais il y a 34-35! (voir encore p. 166, un peu plus nuancé). Les « enfants de la promesse » de *Rom.*, IX, 8 sont interprétés comme « ceux qui ont cru aux promesses faites 'à David et à sa descendance', ceux qui ont eu foi au messie issu de David » (p. 117) : ce n'est pas faux en soi, mais c'est de l'exégèse peu précise, car la promesse est ici celle de *Gen.*, XVIII, 10. On ne peut pas dire des Israélites qui ont vécu avant le Christ, que « la grâce était réservée à quelques-uns » (p. 138) : qu'en savons-nous? « Dieu n'est plus présent à Israël » (p. 141) : l'expression s'entend dans le contexte (pp. 140-141 et 102-109), surtout précisée comme à la p. 148 : « Dieu n'est plus présent à son peuple en tant que communauté »; et encore! il y a présence et présence! Une telle formule risque donc d'être mal comprise et de blesser. De telles maladresses ne manquent pas tout au long du volume.

Si l'on ajoute à cela qu'un manque de composition et de rigueur logique entraîne d'innombrables répétitions, on comprendra que l'impression d'ensemble devienne parfois pénible. Non seulement parce qu'il est lassant de revoir les mêmes idées revenir dans chaque chapitre, sans beaucoup d'ordre, mais surtout parce que ces idées reçoivent de ce va-et-vient répétiteur une insistance qui les alourdit. J'ai marqué qu'on peut, à mon sens, parler de « péché collectif » d'Israël, de la perte

[1] La responsabilité des Juifs, chefs et peuple, dans la condamnation de Jésus ne peut être appréciée qu'avec un discernement fort nuancé; je m'y suis essayé dans un article sur *Le Procès de Jésus*, paru dans « La Vie Intellectuelle » de février-avril 1940 et repris dans « Exégèse et Théologie », I, 1961; voir aux pp. 281-289.

de son élection et de ses privilèges; mais j'ai noté aussi que c'est à faire avec nuances et précautions. Quand donc on voit ces affirmations revenir à tout propos, comme des coups de massue, on éprouve un malaise, qui indispose même à l'égard de toute la thèse. Les bonnes intentions de Mme Judant ne sont pas douteuses. Elle manifeste souvent et sincèrement un propos de charité; elle se défend en particulier de transposer sur le plan des responsabilités individuelles ce qui ne peut se dire que du déroulement objectif du plan divin. Elle a même raison de trouver dans la charité un motif de vérité : « La charité ne consiste pas à éviter les problèmes qui se posent mais à les déceler pour essayer de leur trouver une solution. Il importe qu'Israël puisse prendre conscience de son péché passé. Il ne s'agit certes pas pour les chrétiens de se targuer de leur innocence. Mais autre chose est la culpabilité morale des individus, autre chose les principes qui régissent la communauté. La charité est inséparable de la vérité, et nous avons un devoir de vérité à remplir » (p. 152). On ne peut qu'applaudir à ce propos de Mme Judant, mais elle rendrait son effort plus acceptable et plus efficace, si elle y faisait régner davantage l'esprit de discrétion.

Une dernière remarque : pourquoi ne pas désigner plus clairement les idées ou les personnes à qui elle s'oppose? Qui prétend que « l'Église est actuellement incomplète, qu'elle doit attendre la conversion d'Israël pour trouver sa plénitude (p. 184)? Que représente exactement la possibilité dans l'État d'Israël d'une « église indigène nationale », « judéo-chrétienne » (p. 212 ss)? Les gens informés sauront à quoi s'en tenir. Mais le lecteur ingénu se demandera quels sont les dangers mystérieux qui rôdent, et pourquoi cette fièvre obsidionale. N'eût-il pas été plus simple de donner des noms, des faits, de citer des textes, et d'instituer ainsi une discussion qui pourrait devenir un dialogue fécond?

Quoi qu'il en soit de ces défauts, j'estime que Mme Judant a dit des choses qu'il était bon de dire.

P. B.

Pour faciliter la consultation de la seconde édition des huit volumes du monumental ouvrage de S. W. Baron sur l'*Histoire des Juifs* (cf. *RB*, 1952, pp. 599 s.; 1959, p. 319; 1960, p. 633), un gros index analytique a été publié [1]. Il contient les noms, les événements, les sujets traités. Une table chronologique de six pages, allant de Hammurabi à la troisième Croisade (1192), a été annexée à l'ensemble. La tâche des usagers de cette œuvre importante s'en trouve ainsi considérablement facilitée.

R. T.

Proche-Orient Ancien. — Le troisième volume des *Studia Biblica et Orientalia*, éditées par l'Institut Biblique Pontifical en l'honneur du cinquantième anniversaire de sa fondation, contient trente contributions sur l'Ancien Orient [2]. H. Th. Bossert (p. 1-24; 13 planches) montre que le roi Uarpalaua, sur le relief rupestre d'Ivriz, n'a pas les mains jointes à la manière chrétienne; il s'agit d'un spécimen d'art phrygien archaïque. L'obélisque *dikilitas* qui se dresse près d'Elbis-

[1] S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2e éd., *Index to Volumes I-VIII*. In-8° de xii-164 pp. New York, Columbia University Press, 1960. — Prix : dol. 6.

[2] *Studia Biblica et Orientalia*, vol. III, *Oriens Antiquus* (*Analecta Biblica*, 12). In-8° de vi-368 p. et 27 planches. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1959. — Prix : 6000 lires; 10 dol.

tan daterait du début du premier millénaire. Dans le temple de Dolichè (Dülük) était pratiqué le culte des poissons sacrés; on en rapproche l'étang sacré de Sura (d'où l'Apollon Surios). A Dülük se trouvent des tombeaux fermés par des meules. — G. R. Castellino (p. 25-32) établit un parallélisme entre le concept *me* des Sumériens et l'idée platonicienne; le *me* est l'archétype existant concrètement, mais aussi matériellement. — E. Cerulli (p. 33-47) présente trois documents sur les Éthiopiens en Palestine au xv^e^ siècle. L'un d'eux mentionne Henon près de Salim et un monastère où avaient lieu des apparitions périodiques du Baptiste et de la Vierge. — M. Cramer (p. 48-56) montre que le mot « gnosis » dans l'*evangelium veritatis*, écrit copte découvert en 1945, a un contenu prégnant : accomplissement, plénitude, unité, lumière, vie, repos. — É. Drioton (p. 57-68) rassemble des maximes égyptiennes relatives à l'amour pour les dieux; le type en est : « Le dieu X aime (élève, favorise, honore) celui qui l'aime. » La plupart dateraient de 950 à 650 avant notre ère. — A. Falkenstein (p. 69-77) présente une lettre sumérienne de 16 lignes adressée au dieu-lune Nanna. Le texte provient d'Uruk; le sumérien est accompagné d'une traduction babylonienne. — H. Fleisch (p. 78-94) relève les indices matériels de l'étroite union des mots dans la phrase arabe classique (liaisons, assimilations, géminées, annexions, pause, etc.) et en dégage l'aspect lexical propre. — J. Friedrich (p. 95-101) étudie le développement parallèle des trois écritures primitives égyptienne, cunéiforme et chinoise (4 planches). — G. Garitte (p. 102-112) analyse un petit florilège diphysite grec traduit de l'arménien; ce texte figure dans le cod. Sinaiticus grec 1699 (xiv^e^ siècle) et s'ouvre par deux citations de saint Grégoire l'Illuminateur. — W. Helck (p. 113-129) réunit la documentation sur les dates d'accession au trône des pharaons du nouvel empire, depuis Aménophis I jusqu'à Ramsès XI. Plusieurs sont inconnues. — T. Jacobsen (p. 130-150) publie le texte et la traduction d'un document provenant de Nippur (2NT 54) et connu par plusieurs duplicata (cf. S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, p. 93 ss). C'est le procès-verbal d'un jugement pour homicide; un commentaire juridique en est donné. — H. Junker (p. 151-160) traduit et commente deux inscriptions hiéroglyphiques gravées à l'entrée du temple d'Isis à Philae et relatives au culte du temple. — H. Kees (p. 161-164) rassemble les témoignages sur le culte du dieu-crocodile dans le sixième nome de Haute-Égypte. — R. Köbert (p. 165-184) publie le texte arabe et la traduction annotée d'un abrégé de la doctrine druze, avec 37 questions et réponses. — S. N. Kramer (p. 185-204) énumère les points de comparaison entre la littérature sumérienne et la Bible. Il rapproche le nom de Shem et celui de Shum(er), Sumer. — R. Labat (p. 205-215) commente les nouveaux fragments d'*Enuma Eliš* provenant d'Assur et de Sultantépé et décrivant la formation de la terre par la poussière. — J. Lewy (p. 216-226) propose l'équivalence entre le nom de mesure de superficie *šubtum*, relevé dans un contrat vieil-assyrien, et le terme habituel *musarûm*. — A. Massart (p. 227-246) compare une vingtaine de listes des textes funéraires et magiques égyptiens pour en dégager les correspondances entre chaque partie du corps et les différentes divinités; il cherche à définir les principes qui régissent ces associations. — Richard J. McCarthy (p. 247-256) expose la théorie musulmane du miracle apologétique, telle que la présente Al-Bāqillānī (vers 1013), à partir d'un ms. de Tübingen édité en 1958. — W. L. Moran (p. 257-265) justifie d'après la tablette K. 10924 (pl. xviii) et d'autres textes l'identification entre le temple de l'Esangil à Babylone et l'Apsu, celui de l'Etemenanki et l'Ešarra. — S. Moscati (p. 266-269) considère l'ugaritique *kn'n* comme la forme primitive du nom

Canaan; *kinaḫḫu* (textes de Nuzi) est un dérivé. — O. Neugebauer (p. 270-275) explique une liste astronomique grecque associant les parties du corps aux signes du zodiaque (*melothesia* et *dodecatemoria*). — J. Nougayrol (p. 276-281; deux planches) interprète une tablette de la IIIe dynastie d'Ur, ainsi que son empreinte dont la figuration aussi bien que la légende comportent un hommage rendu au roi *Ibisin* déifié. Celui-ci est représenté debout et nu, c'est-à-dire probablement en tenue de bain. — A. L. Oppenheim (p. 282-301) présente une prière aux dieux de la nuit, en écriture néobabylonienne (planches XXI-XXII). Il la compare à son prototype vieux-babylonien (cf. *ZA* XLIII 1936 305 ss; XLV 1939 196 ss). — A. Pohl (p. 302-303; planche XXIII) décrit un bas-relief assyrien, provenant peut-être du palais d'Assurbanipal à Ninive et actuellement au Vatican; il s'agit d'un officier portant sur son dos un grand bouclier. — F. Rosenthal (p. 304-318) recherche l'origine de l'usage symbolique du nombre 19, spécialement dans les traditions musulmanes; l'association des 7 planètes et des 12 signes du zodiaque est attestée dans les écrits mandéens et gnostiques. — S. Schott (p. 319-330) analyse les textes archaïques égyptiens qui se réfèrent à l'organisation mythique de l'univers et à ses transformations, en relation avec le culte et la magie. — W. C. Till (p. 331-342) étudie les désignations des couleurs en copte (blanc, noir, rouge, vert, etc.). — E. Douglas Van Buren (p. 343-355) décrit plusieurs représentations sur des cylindres-sceaux mésopotamiens de la déesse de la pluie (4 planches). Cette déesse est d'abord un aspect de la grande déesse Inanna; elle devient ensuite une forme d'Ishtar, associée au culte du dieu Ea, le dieu de l'abîme. — W. von Soden (p. 356-367) discerne dans les annales et autres documents assyriens, spécialement au temps des Sargonides, une tendance à la sécularisation, aux superstitions et au scepticisme; les rois néo-babyloniens auront une attitude beaucoup plus religieuse.

R. T.

Palestine. — Une troisième livraison de la *Palästina-Literatur*, de Peter Thomsen, marque l'achèvement du volume complémentaire couvrant les années 1878-1894 [1]. La présente livraison contient la dernière partie de la section *Archéologie*, les trois dernières grandes sections *(Géographie historique et topographie, Géographie technique, Palestine et Syrie modernes)*, et les index. Le volume entier comprend 12.818 numéros; on sait d'ailleurs que la valeur du recueil de Thomsen n'est pas tant dans la quantité des matériaux bibliographiques accumulés que dans la méthode suivie pour les présenter (cf. les remarques du P. Vincent à propos des deux premières livraisons de ce volume, *RB*, 1959, 304-305). On est reconnaissant aux éditeurs qui assurent la poursuite de cette magnifique publication.

J. M.-D. Prignaud.

Après des explorations partielles, du naḥal Hever (Wady Ḥabra) en 1953 et 1955, des environs d'Ein-Gedi en 1949 et 1956, les savants de l'Université Hébraïque de Jérusalem ont organisé en 1960 et 1961 des expéditions de grande envergure dans le *Désert de Juda*, à la recherche des vestiges anciens, notamment des

[1] P. Thomsen, *Die Palästina-Literatur...* Band A. *Die Literatur der Jahre 1878-1894.* Lieferung 3 (S. 545-905); durch den Druck geführt von Otto Eissfeldt und Leonhard Rost. Berlin, Akademie-Verlag, 1960.

documents écrits, qu'a pu y laisser la Révolte de Bar Koseba. Un premier compte rendu provisoire mais déjà substantiel, vient d'être publié, en hébreu moderne [1], qui concerne la campagne menée du 23 mars au 6 avril 1960, Un premier article de J. Aviram (pp. 5-12), chargé de l'organisation, donne un aperçu général du déroulement de l'expédition, son plan et ses objectifs, ses membres, ses ressources. Quatre professeurs de l'Université, assistés de vingt étudiants, de soixante membres des *qibbutsim* voisins, de quatre-vingts soldats; deux hélicoptères, des détecteurs de mines, des groupes électrogènes; quatre campements ravitaillés par l'armée. Rien n'a été négligé pour assurer le succès d'une mission par ailleurs difficile et même dangereuse, dans ces wadys aux falaises abruptes dont les grottes n'ont pu souvent être atteintes qu'avec des cordes et du courage. Après bien des fatigues et des déceptions, de précieux résultats sont venus récompenser ces efforts. Ils sont présentés, en quatre articles, par les professeurs chargés des quatre groupes qui se partageaient le travail. — N. Avigad (pp. 13-18) était chargé du versant sud du naḥal Tseelim (Wady Sayal). Cette région n'ayant fourni que deux grottes d'occupation chalcolithique, mais aucune de l'époque de Bar Koseba, le groupe se transporta tout au nord, près de la frontière jordanienne, où il entreprit la fouille d'une grotte possédant des vestiges chalcolithiques, israélites et romains; cette fouille à peine commencée fut interrompue par la fin de la campagne. — Y. Aharoni (pp. 19-33) avait choisi le versant nord du naḥal Tseelim, qu'il avait déjà exploré durant une semaine en janvier-février 1960. Dans son rapport clair, précis, bien illustré, qui est un modèle du genre, il traite successivement des trois périodes d'occupation. Le chalcolithique (céramique, tissus, vannerie, etc.) est très attesté, par quelques bâtiments et dans toutes les grottes habitables. L'occupation du Fer, ou israélite, se réduit à deux fortins et deux maisons sur le plateau, jalonnant une route qui descendait d'Hébron à la Mer Morte. Les Romains ont laissé quatre fortins, deux commandant à l'est l'entrée du wady et deux le surplombant du plateau ouest; les révoltés qu'ils encerclaient ainsi demeuraient dans des grottes [2] dont quatre ont livré des monnaies, des squelettes (têtes entassées à part), des pointes et des manches de flèches. Deux d'entre elles, non visitées par les Bédouins, contenaient encore des documents écrits : deux fragments de phylactères sur parchemin, un fragment d'un rouleau sur cuir, plusieurs fragments de papyrus écrits en hébreu et en grec. A noter aussi deux monnaies d'Élagabale et d'Alexandre Sévère, qui confirment l'occupation des grottes du désert de Juda longtemps après la guerre de Bar Koseba (voir à Murabba'ât les pap. grecs 114 et 117). — P. Bar-Adon (pp. 34-48) dirigeait le troisième campement, explorant la région qui s'étend du naḥal Mishmar (Wady Mahras) au versant sud du naḥal Hever. Parmi les nombreuses grottes fouillées, qui ont fourni de nombreux vestiges chalcolithiques, l'une d'elles, d'un accès particulièrement difficile et ayant pour cette raison échappé aux Bédouins, a fourni l'image saisissante de ce genre de repaires où des familles entières, réfugiées là loin de l'ennemi romain, ont laissé leur modeste mobilier et leurs morts. Ils ont laissé aussi deux petits fragments de papyrus, écrits l'un en hébreu et l'autre en grec. — Y. Yadin (pp. 49-64), qui explorait le versant nord du naḥal Hever, a eu la bonne fortune de fouiller, parmi beaucoup de grottes improductives, une grotte déjà explorée en 1953, à laquelle son groupe

[1] *Bulletin of the Israel Exploration Society*, Vol. XXV, nº 1-2. In-8º de 110 pp. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1961. — On annonce une publication en anglais dans le « Israel Exploration Journal ».

[2] Voir *Bible et Terre Sainte*, nº 29, mai 1960, pp. 12-13.

a pu arracher de nouveaux secrets [1] : une sépulture, de nombreux corps (têtes séparées des squelettes), parmi lesquels des femmes et des enfants, apparemment morts de faim sous l'étreinte du camp romain qui dominait la falaise; une cachette d'instruments cultuels romains en bronze, sans doute apportés là comme butin par les gens de Bar Koseba; enfin un fragment des Psaumes en hébreu et surtout, dans une outre contenant des objets de femme, une liasse de documents écrits sur bois et sur papyrus. Ce sont quinze lettres de Bar Koseba, en hébreu, en araméen et en grec, adressées pour la plupart à Jonathan et Masabbala, à Ein-Gedi, pour leur prescrire — non sans menace fréquente de châtiment — des envois de personnes ou de provisions. Ces messages émanant de Bar Koseba ne sont jamais écrits ni signés par lui, mais par divers lieutenants ou secrétaires, dont un s'appelle Shim'on bar Yehuda : c'est assez, pense Yadin, pour mettre en doute l'identification avec Bar Koseba du Shim'on signataire du pap. Murabba'ât 43. Dans un article du journal « Ha'arets » paru le 10 mars 1961, Yadin a également mis en doute, à la lumière de ses documents, la localisation proposée par l'abbé Milik du quartier général de Bar Koseba à l'Hérodium : les transports ou missions que ces documents organisent entre Ein-Gedi, Téqoah et un village Qyriath-Arabiya, identifié à Ḫirbet 'Arib près d'Ortas, ne s'expliquent bien, pense-t-il, que si Bar Koseba se trouve à Jérusalem ou mieux encore à Bettir. Cette objection a de la valeur, mais je ne suis pas sûr que Yadin réussisse à expliquer de façon satisfaisante le libellé initial de certains documents de Murabba'ât [2]. D'autres renseignements pourront encore être tirés de la comparaison des documents du naḥal Hever avec ceux de Murabba'ât et les inédits venus en Jordanie des « grottes non identifiées » : ainsi trois districts se dessinent à nos yeux dans l'administration du désert de Juda par Bar Koseba, commandés respectivement par Jeshua ben Galgula au nord (Hérodium? ou Jéricho?), par Jonathan et Masabbala (celui-ci prêtre?) au centre (Ein-Gedi), et par Shim'on bar Mattathia au sud (Masada?). Aux derniers temps de la révolte, ces chefs, avec leurs archives, se seront réfugiés respectivement dans les grottes de Murabba'ât, du naḥal Hever et du naḥal Tseelim. Ce ne sont là d'ailleurs que de premiers aperçus, que la publication définitive des documents ne manquera pas de compléter.

Dès maintenant B. Lifshitz (pp. 65-73) édite les *documents grecs* trouvés dans le naḥal Tseelim et le naḥal Mishmar. C'est une édition provisoire, qui devra être améliorée. Les fragments 1 et 2 du naḥal Tseelim (et les bribes 3 à 6 qui semblent du même genre) sont des listes de noms propres : chacun est suivi, soit du patronyme, soit du mot ἀδελφός. L'éditeur souligne l'intérêt de ce qualificatif, auquel il accorde une valeur religieuse : les volontaires de Bar Koseba auraient constitué une sorte de confrérie, imitée des Esséniens. Peut-être faudrait-il accorder plus d'importance au fait matériel que ἀδελφός semble alterner avec le patronyme; l'état des documents, coupés sur la droite, ne permet malheureusement pas de dire si ἀδελφός pouvait venir après le patronyme; le seul exemple allégué en ce sens, ligne 8 du fr. 1 : Ἰάκειμος Ἄλλου ἀδε[λφός ne me paraît pas sûr. La lecture Ἀδελφός comme nom unique à la ligne 3 du fr. 2 n'est guère apparente sur la photographie, non plus que celle de Ταπεινός à la ligne 7, car le τ ne se lit pas et la deuxième lettre ressemble plutôt à un μ ou un ν : Αμεινος ou Ανεινος? A la ligne 10 il faut lire Σει[α]νος Σειανο[υ (voir d'ailleurs le Σαιάνου cité à la note 22). Ἑλλήλος de la ligne 8 a un

[1] Voir *Bible et Terre Sainte*, n° 33, décembre 1960, pp. 6-13; n° 34, janvier 1961, pp. 14-16.

[2] Notamment la colonne C de Mur 24, où, *maḥaneh* étant omis, *šè-yôšèb* suit immédiatement le nom de Bar Koseba.

parallèle à Murabba'ât, pap. 90 *e* II 1. L'éditeur a été intrigué par un mot qui se répète dans la colonne de gauche du fr. 2 et qu'il transcrit ΕΙΩΓΙ. Il s'agit manifestement du mot ἐτῶν, dont les lettres finales se reconnaissent également dans la colonne gauche du fr. 1. Ces listes de personnes indiquaient donc leurs âges, évidemment à la suite des noms propres; dans nos fragments la colonne de gauche correspond à une colonne de noms située plus à gauche encore et disparue, sauf aux lignes 8-9 du fr. 2. Les chiffres de ces âges — dont il faut corriger plusieurs fois la lecture — sont intéressants à relever. Dans le fr. 1 on lit encore : 36, 61, 70 et 44; dans le fr. 2 : 25, 13, 19, 41 (?), 61 (lire ξα et non ζλ), 17 (? le ι est incertain mais le ζ semble clair; en tout cas pas εφ)... La présence de vieillards (soixante-dix ans) et d'enfants (treize ans) montre que ce recensement ne se restreint pas aux combattants. — Dans le fr. 8 se rencontre un sigle que la documentation plus abondante de Murabba'ât m'a permis d'identifier comme symbole du blé, et non d'une mesure (Lifshitz propose « artabe »). Les quantités de blé sont indiquées par les lettres suivantes, en mesures palestiniennes comme à Murabba'ât; en tenant compte des traits de soulignement, dont l'éditeur ne paraît pas se soucier, on verra des *séah* dans les chiffres soulignés et des *kab* dans les chiffres en exposant sur un kappa; cela donne à la ligne 1 : 26 séah, 4 kab; à la ligne 2 : 10 séah 5 kab (?); à la ligne 3 : 7 séah (les deux dernières lignes sont difficiles à lire sur la photographie). Il semble que le verso du fragment trouvé dans le naḥal Mishmar contient des indications analogues, mais il faudrait voir l'original pour en parler avec quelque assurance.

Quatre études terminent ce riche fascicule : sur les monnaies du naḥal Tseelim et du naḥal Hardof, par L. Y. Rachmani (pp. 74-75), sur les squelettes du naḥal Mishmar, par H. Nathan (pp. 76-82), sur des restes végétaux trouvés dans les grottes du naḥal Mishmar, par D. V. Zaitschek (pp. 83-85), sur les parasites des excréments humains trouvés au même endroit, par G. Witenberg (p. 86). — Cet excellent recueil sera sans doute suivi bientôt de rapports préliminaires analogues sur la campagne de 1961.

P. B.

Après une interruption de neuf ans, qu'expliquent les événements politiques ainsi que la mort de E. L. Sukenik († 1953), vient de paraître, par les soins de M. Avi-Yonah, un troisième fascicule du *Bulletin* du Fonds établi par L. M. Rabinowitz (lui-même décédé en 1957) pour l'*exploration des anciennes synagogues*[1].

Plusieurs articles sont consacrés à une synagogue découverte à Ma'on (Nirim), l'ancienne *Menoïs*, poste romain entre Gaza et Raphia (Abel, *Géographie*, II, 180). Du bâtiment très abîmé, que décrit le fouilleur S. Levy, deux restaurations sont proposées, par A. S. Hiram et par I. Dunayevsky, toutes deux incertaines. La céramique va du VI^e^ au début du VII^e^ s., et les monnaies, publiées avec les menus objets par L. Y. Rahmani, s'échelonnent de 538 à 582, outre quelques-unes du IV^e^ s. qui attestent une occupation antérieure. De fait, on a relevé deux niveaux de mosaïque. La dernière, détruite pour un tiers mais bien conservée dans ses parties subsistantes, consiste en un très beau pavement historié que M. Avi-

[1] *Bulletin* III of the *Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues.* (The Hebrew University/Jerusalem, Department of Archaeology). Edit. M. Avi-Yonah. In-4° de 72 pp. et XV pl. Jerusalem, 1960. — Sur le Bulletin I, cf. *RB* 1951, 159. Le Bulletin II paru en 1951, rend compte de la fouille d'une synagogue à Yafa de Galilée, et publie des Notes sur les synagogues de Beth Alpha, de Salbit et de Césarée.

Yonah présente avec détail et éclaire par de nombreux parallèles. Sur cette mosaïque et sur d'autres traits de l'édifice tels que son abside, son bain rituel, etc., nous renvoyons à la description qui a été donnée dans la *RB*, 1958, 421 s. Une inscription araméenne, assez bien conservée mais fort mal écrite, est interprétée par S. Yeivin.

Une étude de J. Pinkerfeld sur le *Tombeau de David* au « Mont Sion » trouve place dans ce Bulletin, parce que son état le plus ancien, étudié par l'auteur au nom du Département des Antiquités, semble avoir été une synagogue d'époque romaine, munie d'une niche-abside, élevée au-dessus du sol comme à Eshtemoa et à Naveh, et tournée vers le Temple. Cet édifice, remarque M. Avi-Yonah, doit remonter au temps de Julien (361-363) et peut être une des sept synagogues du Mont Sion auxquelles fait allusion saint Épiphane. Aucune opinion n'est exprimée sur la relation architecturale avec l'église byzantine de la Sainte Sion.

M. Avi-Yonah présente encore des Notes sur trois synagogues : 1° à Césarée sur la mer, une nouvelle fouille de la synagogue découverte en 1932 a révélé deux états, du v^e s. et du vi/vii^e s.; deux inscriptions grecques, et trois chapiteaux ornés de la *menorah* ou de monogrammes; 2° à Ḥulda, 10 km au sud de Ramleh, un bâtiment de la fin du v^e s. semble par sa structure insolite être un bain rituel plutôt qu'une synagogue; deux inscriptions grecques, dont l'une contient la *menorah* et les objets symboliques accoutumés mais curieusement dessinés; 3° à Ascalon, la *menorah* apparaît pour la première fois sur un piédestal servant de base de colonne; pas postérieur au iv^e s.

Avec son talent de déchiffrer les inscriptions désespérées, N. Avigad interprète brillamment celle d'un linteau de synagogue à Nabratein, au nord de Safed, connue mais incomprise depuis 1864, et qui commémore la construction — sans doute la restauration — faite en l'an 494 après la destruction du Temple (564 ap. J.-C.). — Une autre inscription, trouvée à Umm el-'Amed en Galilée par E. L. Sukenik il y a trente ans, est également déchiffrée par N. Avigad, qui y trouve la mention intéressante de la « Porte (écrit תרא en dialecte galiléen par négligence du *'aïn*) du Seigneur des Cieux » pour désigner apparemment la synagogue ou « maison de Dieu » : cf. *Gen.*, xxviii, 17.

Trois trouvailles épigraphiques sont enfin présentées : par R. Hestrin, inscription araméenne à 'Alma près de Safed, sur un linteau dont un autre fragment était déjà connu; on y retrouve Joseph le Lévite, fils de Lévi, déjà rencontré à Kafr Bir'im (iii^e s.); par R. Amiran, autre petit fragment trouvé au même endroit; M. Avi-Yonah, à Ashdod, un nouveau fragment de l'inscription grecque sur cancel publiée jadis par Kohl-Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaea*, p. 160, fig. 291.

Un bref rapport sur la nouvelle installation du département des Antiquités de l'Université Hébraïque, sur ses membres et ses activités, termine ce Bulletin bien illustré et de belle tenue scientifique.

P. B.

Le volume VI d'*Eretz-Israel* est dédié à la mémoire de Mordecai Narkiss, qui fonda le Musée Bezalel d'Art et d'Archéologie juives à Jérusalem et en resta le directeur jusqu'à sa mort[1]. Nous ne pouvons ici que signaler les contributions

[1] *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies*, VI. Dedicated to the Memory of Mordecai Narkiss (1897-1957). In-4°de 40* + 200 p. Jerusalem, Israel Exploration Society et Bezalel National Museum, 1960.

qui rentrent dans le domaine de la *Revue*. Dans la section en français et en anglais, J. Leibovitch décrit *Un choix d'antiquités égyptiennes au Musée Bezalel*, p. 1*-6* : quelques amulettes et scarabées, qui présentent peu d'intérêt. — Denise Ferembach publie une *Note sur deux crânes trouvés à Jérusalem dans une sépulture d'époque romaine*, p. 7*-8* ; cf. ci-dessous, L. Y. Rahmani. — W. Wirgin, *The Calendar Tablet from Gezer*, p. 9*-12* : la tablette de Gézèr ne serait ni un « calendrier » ni un « exercice d'écolier », mais « une prière silencieuse pour obtenir que rien ne vienne troubler le cours ordinaire de la nature »; on doute que l'opinion s'impose. — C. Roth, *Star and Anchor : Coin Symbolism and the End of the Days*, p. 13*-15* : sur les monnaies d'Alexandre Jannée, l'étoile (mais est-ce une étoile ou une roue?) signifie l'Étoile du salut messianique de la prophétie de Balaam, l'ancre symbolise la défaite des envahisseurs venus par mer, les Kittim.

Dans la section, beaucoup plus longue, en hébreu moderne (avec des résumés en anglais aux p. 27*-40*), M. Stekelis, *L'art mésolithique d'Israël*, p.21-24 ; synthèse sur l'art natoufien. — R. Amiran, *Un groupe de céramique du Récent Bronze II, venant d'une tombe de Jérusalem*, p. 25-37 : 52 vases du XIVe siècle av. J. C. Il est intéressant que, pour plus de la moitié, ils soient des pièces importées, surtout de Chypre. — Tr. Dothan, *Vases pour filer*, p. 38-46 : résout l'énigme des bols qui sont datés du Récent Bronze au VIIe siècle av. J. C. et qui ont au fond deux ou quatre anses annulaires; les représentations et les objets contemporains d'Égypte expliquent leur emploi dans le filage et le tissage : on y mettait les balles de laine ou de lin ou les pelotes de fil. — S. Yeivin, *La date du sceau de « Shema', serviteur de Jéroboam »*, p. 47-52 : ce célèbre sceau de Megiddo est de l'époque de Jéroboam Ier et non de Jéroboam II. — Y. Yadin, *Un sceau hébreu de Tell Djemmeh*, p. 53-55 : à lire דדומש, qui n'est pas Didymos mais est composé avec מש, nom divin, cf. Dôdyahu. — Y. Aharoni, *Estampilles hébraïques sur jarres à Ramet Rahel*, p. 56-60 : les cas les plus intéressants sont deux anses qui portent en même temps que l'estampille *lammèlèk ḥèbrôn* un sceau au nom d'un particulier; cela signifie que les quatre villes dont les noms se trouvent sur les estampilles « royales » ne désignent pas des ateliers royaux de poterie mais les centres où les redevances devaient être livrées. — N. Avigad, *Fouilles à Beth-She'arim 1958*, p. 61-67 : publié en anglais dans *IEJ* IX 1959 p. 205-220. — L. Y. Rahmani, *Tombes romaines dans la rue Shemuel ha-Navi à Jérusalem*, p. 68-72 : une tombe avec un cercueil de plomb, milieu du IIIe siècle ap. J. C.; une tombe avec un cercueil de bois, de la fin du même siècle. Sur les restes osseux, cf. D. Ferembach, ci-dessus. — S. Applebaum, *Lampes de terre cuite et propagande religieuse au début de l'Empire Romain*, p. 73-76 : le type de la lampe juive avec la *menorah* aurait été lancé en Cyrénaïque au moment de la révolte de 115-117 ap. J. C. — Trois contributions sont consacrées à la *synagogue de Maon* (*Nirim*), récemment découverte; elle date du VIe siècle ap. J.-C. : les fouilles et le bâtiment par S. Levy, p. 78-82; les petits objets et les monnaies, par L.-Y. Rahmani, p. 82-85; la mosaïque, par M. Avi-Yonah, p. 86-93. — L. Kadman, *L'écriture hébraïque sur les monnaies*, p. 94-103 : évolution de l'écriture sur les monnaies des Asmonéens, de la Première et de la Seconde Révolte; utiles tableaux. — J. Meyshan, *Chronologie des monnaies de la dynastie hérodienne*, p. 104-114 : la classification est difficile, surtout pour les monnaies d'Hérode le Grand et celles d'Agrippa II; cet exposé est plus développé que celui que l'auteur a donné sur le même sujet dans le travail collectif *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Publications of the Israel Numismatic Society), 1958. — B. Kirshner, *Vues nouvelles en numisma-*

tique juive, p. 115-121 : critique sévère et méritée du livre de W. Wirgin et S. Maudel, cf. *RB* LXVII 1960 305 s. — H. Strauss, *Le destin et la forme de la Menorah des Maccabées*, p. 122-129 : la représentation du chandelier du Temple de Jérusalem sur l'Arc de Titus n'est pas exacte; on ne sait pas bien ce que ce chandelier est devenu après que Vespasien l'eut déposé dans le Temple de la Paix à Rome. — I. Ben-Zvi, *Les origines des établissements juifs d'Arabie*, p. 130-148 : essai de combler la lacune historique entre les informations littéraires sur les juiveries d'Arabie à la veille de l'Islam et les indications qu'on peut tirer des inscriptions récemment découvertes à Harrân sur l'établissement de colonies militaires (où étaient des Juifs) par Nabonide dans la région de Teima.

R. de V.

Langue grecque. — Pour déceler les influences sémitiques sur le grec du Nouveau Testament, les grammairiens ont souvent invoqué comme argument la fréquence du *style-kai* chez les divers évangélistes, spécialement chez saint Marc. Cet argument toutefois ne serait pas apodictique, comme le montre Sophie Trenkner [1]. Le « style-*kai* » est en effet souvent employé dans la littérature attique, qu'il s'agisse de narrations ou de descriptions. Particulièrement intéressant est le chapitre consacré à la valeur sémantique et syntactique de la conjonction *kai* : l'auteur y donne de nombreux exemples de *kai* avec valeur adversative, temporelle, explicative, voire conclusive; on notera également l'utilisation du *kai* pour annoncer l'apodose de propositions conditionnelles ou temporelles. Il semble donc qu'en grec, la variété d'utilisation de cette conjonction apparaît sensiblement aussi étendue que dans les langues sémitiques; il faudra donc se montrer très réservé dans les jugements que l'on voudra porter sur l'influence du *waw* sémitique dans le grec du Nouveau Testament. Cette excellente étude apporte une documentation extrêmement riche que pourront utiliser les grammairiens du Nouveau Testament.

M.-É. B.

Langue hébraïque. — Les quinze leçons, d'une page chacune, qui forment l'*initiation à l'hébreu biblique* que nous a envoyée le R. P. Maigret [2], ont été composées comme une sorte d'aide-mémoire ou de guide pour les personnes qui ont suivi ou qui suivront, comme débutants, les sessions d'hébreu biblique organisées par la Ligue Catholique de l'Évangile [3]. Cette destination précise explique et justifie le caractère sommaire de cet opuscule qui ne saurait évidemment pas être pris pour un cours complet. Il s'agit d'accompagner les commençants dans leurs premiers pas : l'auteur s'est appliqué à assurer fermement cette première démarche en consacrant les sept premières leçons aux difficultés de lecture. Puis viennent en huit leçons les éléments de grammaire (morphologie) qui sont les plus importants

[1] Sophie Trenkner, *Le style καί dans le récit attique oral*. In-8° de XII-84 pp. Assen, Van Gorcum, 1960. — Prix : 8,50 fl.

[2] Jacques Maigret, o.m.i., *Initiation à l'hébreu biblique en quinze leçons. Grammaire, textes, exercices*. Limoges, éditions Fernand Mery, 1960. En vente chez l'auteur, Séminaire des Missions, Solignac, Haute-Vienne. Prix : 6 NF. (par dix exemplaires, 5,50 NF.)

[3] Ces sessions ont été inaugurées à Pâques 1959; reprises à Pâques 1960 et 1961, elles comportent désormais plusieurs sections pour commençants (A & B), progressants (A & B) et « culminants ». Pour tous renseignements, même adresse.

pour initier un Français à la structure de la langue hébraïque [1]. Ces leçons sont accompagnées d'exercices progressifs qui mènent le lecteur à la traduction de quelques textes bibliques simples. Les textes choisis sont ceux-là mêmes qui sont chantés par Magdalith dans les disques SM 45-22 et SM 45-23, dont l'audition est recommandée aux étudiants [2]. On sent que l'auteur a voulu, par tout son effort, rendre attrayante l'initiation à l'hébreu biblique. On ne peut que souhaiter bon succès au professeur enthousiaste et bon courage et persévérance aux étudiants qu'il conduira, par ce petit manuel, à une étude sérieuse de la langue et à la lecture savoureuse des textes sacrés.

F.-M. Lemoine.

Assyriologie. — Le septième volume du *dictionnaire assyrien de Chicago* contient les mots débutant par la lettre I; ceux qui débutent par le signe IA sont classés conventionnellement sous la lettre J [3]. Le verbe *idû* « savoir », si fréquemment usité, occupe quinze pages. De très nombreuses citations sont rassemblées sous les vocables *ilu* « dieu » (douze pages), *iṣṣuru* « oiseau » (huit pages) et *iṣu* « bois » (six pages). Au mot *ikkaru* « laboureur, fermier », qui dérive du sumérien *engar*, correspond l'hébreu *'ikkar*. De même, à propos du mot *eškaru* « tâche, matériaux, taxe, champ à travailler, œuvre littéraire », lequel dérive du sumérien *éš-gàr*, on signale l'équivalent araméen *'eškārā* « champ » (aussi l'arabe irakien *škār*), et l'hébreu *'eškār* « tribut » (Ps lxxii 10; Ez xxvii 15). L'évolution de l'institution désignée par le mot *ilku* se trouve bien retracée par l'évolution sémantique; il s'agit à l'origine du ou des devoirs de celui qui a reçu un terrain de l'autorité supérieure; le mot est passé dans l'araméen *halāq* (Esd iv 13, 20; vii 24), dans le persan *harāka* « impôt foncier »; on en rapproche aussi l'araméen *kᵉrāgā* (Qo ii 18)

[1] L'auteur permettra à son ancien professeur de lui suggérer quelques corrections :

P. 30, la désinence du Pf., 1re pers. com. sing. est תִּי (et non ת.).

Ibid. Temps invertis : l'expression « waw accentué » n'est pas exacte; il faudrait dire « waw énergique » et corriger les deux exemples qui suivent, où l'accent est fautivement placé sur le waw.

P. 31 : l'explication du parfait Nif'al par une forme « primitive » הִנָּ n'est ni satisfaisante ni philologiquement assurée.

Ibid. La forme קְטַלְתֶּם du parfait Piel (2e pers. plur.) est expliquée d'une manière qui ne peut qu'embarrasser le débutant : une voyelle « impermutable par position » qui, pourtant, subit une mutation, laquelle n'est pas conforme aux règles de mutation exposées précédemment (p. 21).

P. 37, et en plusieurs autres endroits de l'analyse du premier texte : de grâce, qu'on évite d'écrire comme des mots réels (avec les points-voyelles) des formes qui n'existent pas et qui encombreront inutilement la mémoire des étudiants, comme le Qal inusité de בָּרַךְ ou de הוֹשִׁיעַ ou le singulier, également inexistant, de מַיִם. Si l'on veut, comme il est de bonne méthode, faire ressortir la racine, qu'on l'écrive avec une astérisque ou avec le signe $\sqrt{\ }$, et qu'on la fasse entrer dans la mémoire par un mot réel (de sens concret, si possible) où la racine apparaît nettement, mais surtout qu'on ne crée pas un mot artificiel qui ne peut que dérouter l'étudiant.

[2] Ces chants sont beaux et l'on conçoit fort bien que leur audition puisse contribuer, surtout dans l'atmosphère de travail en commun d'une session spécialisée, à stimuler le désir de comprendre leur langue. On peut se demander, cependant, s'il ne conviendrait pas mieux, pour une phase d'initiation, de présenter des textes de prose classique plus facile.

[3] *The Assyrian Dictionary*, vol. VII, *I-J*. In-4° de xvi-332 p. Chicago, Oriental Institute; Glückstadt-Hamburg, J. J. Augustin Verlag; 1960. — Prix : DM 56.

« capitation », et même l'arabe *ḫarāǧ* « revenu, dépense, tribut » (cf. *Lexicon* de Koehler-Baumgartner, p. 1069); mais le mot arabe se rattache au verbe usuel « sortir », tant pour la forme que pour le sens. L'étymologie du sumérien *ensi* (jadis lu *patesi*), d'où provient l'akkadien *iššakku* « souverain », est toujours controversée; il s'agirait d'un terme présumérien.

R. T.

Après une vingtaine d'années, la *Grammaire accadienne* du professeur G. Ryckmans reparaît sous une forme rajeunie [1]. C'est P. Naster qui en a assuré la révision; il a tenu compte des travaux les plus récents, en particulier du *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, publié en 1952 par W. von Soden. S'il respecte en général l'ordre primitif des paragraphes, il en modifie souvent le contenu. Ainsi, dans la phonétique, il est maintenant question de semi-voyelles, d'intercalations de voyelles et de leur mutation, tandis que la classification des consonnes se trouve précisée. Un tableau récapitulatif des modifications des voyelles est aussi ajouté. Dans la morphologie, mention est faite des adjectifs possessif, démonstratif et interrogatif. La liste des noms trilittères est complétée; une allusion rapide est faite aux noms empruntés au sémitique occidental et au ḫurrite. D'une manière générale une plus grande place est faite aux particularités des divers dialectes, selon les époques (ainsi pour les nombres fractionnaires). Dans l'exposé sur le verbe, la principale innovation est la mention systématique du « parfait », tandis que l'ancien parfait devient le « prétérit ». Toutefois, l'usage des chiffres pour désigner les diverses formes du verbe est maintenu. La liste des verbes faibles a été corrigée et complétée. Il est question, dans la syntaxe, de l'apposition, des degrés de signification, du participe et de l'infinitif; le paragraphe consacré aux propositions conditionnelles a été élargi. P. Naster annonce la publication d'un choix de textes en transcription, avec notes, lexique et commentaire. Les sémitisants de langue française s'en féliciteront, car ils disposeront ainsi, grâce à ces deux fascicules, d'un excellent instrument d'initiation à l'accadien.

R. T.

Premier volume de la collection « L'Univers des Formes », publiée sous la direction d'André Malraux et de Georges Salles, *Sumer* [2] représente une réussite sans pareil; c'est un événement dans les annales du livre français, et déjà plusieurs traductions en ont été faites. Dans la préface, A. Malraux, qui est le maître d'œuvre pour l'illustration, souligne la nouveauté d'une pareille entreprise et son grand intérêt pour une histoire comparée de l'art. Il en donne quelques exemples aussi suggestifs qu'inattendus. Ainsi, lorsque Constantin Brancusi sculpte de 1913 à 1931 l'effigie de *Mademoiselle Pogany*, « il aboutit, comme les sculpteurs sumériens, à transposer la paupière en un puissant relief, dans une gorge que surmonte l'arcade sourcilière »; il « a tendu l'arc des sourcils de Gudéa » (p. xl). Plus de 400 œuvres d'art sont ici reproduites, avec un commentaire magistral d'A. Parrot. Il les fait défiler sous nos yeux selon l'ordre chronologique, depuis le « jardin d'Éden » des

[1] G. Ryckmans, *Grammaire accadienne*, 4e édition revue par P. Naster (Bibliothèque du Muséon, vol. 6). In-4° de xx-122 et 29 pp. Louvain, Publications universitaires, 1960. — Prix : 300 fr. b.

[2] A. Parrot, *Sumer* (L'Univers des Formes, collection dirigée par A. Malraux et G. Salles, I). In-4° de l-500 pages. Paris, Gallimard, 1960.

origines, jusqu'aux époques kassite et élamite en Babylonie à la fin du IIe millénaire. Le titre de l'ouvrage « Sumer » recouvre donc aussi les époques à prédominance sémitique (akkadienne et babylonienne). Mais, comme l'écrit A. Malraux, « l'ère des grandes créations cesse avec les maîtres de Lagash » (p. XLV); nous ignorons d'ailleurs pour quelle raison. Un immense répertoire se trouve ainsi inventorié et mis à la portée du public moderne, grâce aux techniques photographiques les plus récentes. Gravures en noir et gris, en bistre, en encre métallique verdâtre et en couleurs se succèdent dans une somptueuse parade qui est une fête pour les yeux. Certains chefs-d'œuvre incomparables se trouvent reproduits sous différents angles, et selon des éclairages variés. Citons par exemple l'étonnante tête de bronze découverte à Ninive et qui représenterait le roi Sargon (pp. XXVII, 170, 172, et la jaquette), Ur-Nina, la grande chanteuse (pp. XXXV, 126-127), le guerrier à la mentonnière (pp. XXXIX, 270-271), rapproché de certain personnage enturbanné du sarcophage dit « d'Alexandre ». Bien entendu, nous rencontrons le vase rituel d'Uruk, l'étendard d'Ur, le matériel des tombes royales d'Ur, l'extraordinaire tête féminine de Warka, la série impressionnante des statues de Gudéa, qui a toujours voulu qu'on le voie les mains jointes, humble et confiant devant la divinité. Le fouilleur de Mari nous fait encore les honneurs de ses belles trouvailles; la scène de l'investiture du roi de Mari occupe ici une place de choix. Et c'est une joie d'entendre A. Parrot nous faire apprécier dans le détail ces merveilles. Les séries des bronzes attirent aussi le regard, car c'est la première fois qu'on nous les présente avec de pareils reflets. Le bibliste saluera au passage certaines figurines qui font penser aux teraphim (p. 240), les bronzes d'Ishchali représentant des êtres à quatre faces comme ceux de la vision d'Ézéchiel, et bien d'autres monuments qui ne sont pas sans rapport avec l'Ancien Testament et le monde juif.

Cet admirable répertoire sera pour le lecteur moderne une révélation; c'est la première fois que celui-ci pourra apprécier dans les meilleures conditions tant d'œuvres d'art si anciennes et souvent si mal connues. Un dictionnaire-index facilite la consultation, tandis qu'une bibliographie invite à étudier plus avant ce qui fut l'aurore prestigieuse de l'art oriental.

R. T.

Déjà publiés en autographes, 300 textes *administratifs* de la salle 5 du *Palais de Mari* ont été transcrits, traduits et commentés par Maurice Birot [1]. Cette publication complète heureusement celle des textes de la salle 110 (cf. *RB*, 1959, p. 309). Dans cette série de tablettes, les textes relatifs aux denrées comestibles représentent près des deux tiers du lot, tandis qu'ils ne représentaient que le huitième des documents de la salle 110. La salle 5 fait en effet partie du quartier de l'intendance. Un seul texte, le premier, est daté de l'interrègne assyrien; les tablettes 2 à 195, ainsi que plusieurs autres, appartiennent au règne de Zimri-Lim. Dans cette collection figure un texte mathématique, table d'inverses. Deux curieuses empreintes de sceau représentent des animaux, dont une tortue. Les documents concernant les denrées comestibles sont classés en trois catégories : réception, consommation, balance des comptes. Il est souvent question de froment et d'orge, de pois variés, d'huile de sésame et d'olive, d'essences aromatiques, de condiments et d'épices, de miel et de vin. Mais on ne parle ni de bière ni de viande. Les boissons ne figurent pas

[1] M. BIROT, *Textes administratifs de la salle 5 du Palais* (Archives royales de Mari, IX). In-8° de 368 pp. Paris, Imprimerie nationale, 1960.

dans ces menus quotidiens, dont nous avons ici 7 à 800 spécimens, enregistrés pour le repas du roi; les quantités varient d'ailleurs considérablement. Il y a des repas funéraires à date fixe, offerts aux rois défunts; on parle aussi de provisions de voyage chargées sur des bateaux. Bovins, ovins et équidés sont aussi mentionnés ça et là, ainsi que les matières premières de l'industrie textile, laine et lin, sans oublier le cuir. De nouveaux noms de vêtements sont relevés. Notons que le mot *iškarum* (qui est passé en araméen et en hébreu) signifie à Mari « production (livrée) ». La gestion des métaux précieux est placée sous le contrôle du roi. Plusieurs textes parlent de certains travaux métallurgiques. L'or est utilisé conjointement à l'argent comme moyen de paiement. Des contrôleurs *(ebbûtum)* vérifient les comptes des fonctionnaires; ils pouvaient aussi être des recruteurs ou des recenseurs. Une longue liste d'objets mobiliers complète celles qu'avait déjà dressées J. Bottéro; elle comprend des parures, des récipients, des ustensiles, des escabeaux, des véhicules, etc. Le mot *dakassu* désigne un bloc de pierre taillée. L'objet lu jadis *umninu* dans les lettres d'el Amarna et dans la correspondance administrative d'Aššur est à lire *tupninu;* il s'agit sans doute d'un petit coffret. Divers noms de fonctionnaires sont aussi étudiés, en relation avec d'autres textes déjà publiés. Il semble qu'à Mari la main-d'œuvre féminine ait été particulièrement appréciée; des femmes occupèrent de hautes charges. Quelques données relatives à la vie religieuse ont été rassemblées; ainsi, un vêtement est donné au prophète, *âpilum;* le chantre *kalûm* est mentionné une fois; les fêtes d'Ishtar et de Nergal donnaient lieu à des banquets imposants. Grâce au dépouillement systématique de tous ces documents, on arrive ainsi à se faire une idée assez précise de la vie quotidienne et de la mentalité des habitants de la régions de Mari au début du II^e^ millénaire avant notre ère.

R. T.

Le livre de Henri Limet sur *le travail du métal au pays de Sumer durant la III^e^ dynastie d'Ur* [1] décrit deux activités artisanales importantes, la métallurgie et l'orfèvrerie, à partir des documents économiques trop souvent négligés et aussi des monuments exhumés par les fouilleurs. L'intérêt de ce travail technique est de nous montrer le degré atteint par l'industrie sumérienne, avant l'écroulement définitif de ce monde sous la poussée des Sémites. Plus de 1 000 tablettes ont été analysées, depuis le règne de Shulgi jusqu'au règne d'Ibbi-Sin, son troisième successeur. La première partie traite des divers métaux. Le cuivre joue le rôle le plus important; on en connaît de nombreuses variétés; le prix en est assez flottant. Un document indique que 20 talents de cuivre furent distribués aux forgerons d'Ur un jour de l'an 5 de Šu-Sin; près de 600 kilos! G. Dossin explique le nom de l'Euphrate, *Purattum*, par le sumérien *(b)uruda* « mine, minerai », d'où « cuivre ». L'or se présente sous trois variétés, se différenciant par la quantité de métal étranger qu'elles contiennent. L'argent est le métal précieux par excellence; il sert de monnaie d'échange. Le prix de l'or se calcule par rapport à l'argent. 8 grammes d'argent coûtaient fort cher : 250 litres de blé ou 48 kilos de laine; un gramme d'or en valait autant. L'étain, sumérien *nagga*, akkadien *anāku* (hébreu *anāk*) servait à fabriquer le bronze : le dosage oscillait entre 10 et 15%, comme le prouvent les

[1] H. Limet, *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la III^e^ dynastie d'Ur* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CLV). Grand in-8° de 313 pp. Paris, Société d'Édition « Les Belles-Lettres », 95, Bd Raspail, 1960. — Prix : NF. 18.00.

analyses et les indications des documents. Le bronze, *zabar* ou *zarin*, est souvent nommé, tandis que le plomb (*abar*, *abāru*, arabe *'abār*, hébreu *'oferet*) est très rarement nommé. Quant à *sù-gan*, uniquement attesté dans les textes d'Ur III, ce serait l'antimoine; on en rapproche l'hébreu *sīg*, *sūg* (cf. *Éz.*, XXII, 18), qui semble désigner la « scorie ». D'intéressants renseignements sont donnés sur le commerce et la provenance des métaux. Les textes mentionnent souvent Dilmun (îles Bahrein), Magan et Meluhha, qui se situeraient probablement en Arabie, dans les hauteurs du Nejd, comme le pays de Havilah de *Gen.*, x, 7. Il est aussi question de la Cappadoce, de Chypre et d'autres lieux plus lointains. La terminologie sumérienne des « fourneaux » est passée dans les langues sémitiques : gir_4, akkadien *kāru*, hébreu *kūr*; de même *udun*, akkadien *utunu*, araméen *'attūn*. Les différents travaux sont décrits tour à tour : fonte, soudure, coulage, ciselure, polissage, raffinage, dorure et argenture, filigrane, incrustation et sertissage. Les trois grands centres de travail métallurgique étaient Ur, Lagaš et Umma. Là se groupaient les forgerons, les artisans, les contrôleurs et les magasiniers. L'administration exerçait une main-mise constante sur les affaires. On est impressionné par la liste des objets fabriqués en métal au temps d'Ur III : elle ne comprend pas moins de 163 vocables : armes, bijoux, vaisselles, outils, instruments de musique. Vingt tablettes nédites du Louvre sont ici données en autographes, transcrites et traduites. Un appendice rassemble les diverses tablettes lexicographiques, depuis un texte scolaire de Fara jusqu'aux tablettes XI et XII de la série *ḪAR-ra = ḫubullu*. De cette masse imposante de documents ainsi que des monuments archéologiques, H. Limet a tiré une vivante et riche synthèse qui fait revivre sous nos yeux la société sumérienne.

R. T.

Une tablette de Nouzi, publiée en transcription par E. Lacheman en 1958 et traduite par A. Leo Oppenheim, parle de « pierres » se rapportant à des moutons et à des brebis. Il s'agit sans doute de cailloux dont chacun était censé représenter un animal et que l'on gardait de côté dans un sac ou un vase. O. Eissfeldt[1] rapproche ce procédé primitif, si répandu et toujours en usage, de l'expression difficile *s^{e}rōr haḥayyīm* (*I Sam.*, XXV, 29), généralement traduite *sachet de vie*. On aurait là une allusion à la même habitude de dénombrement, et cette coutume éclairerait le thème biblique du livre de vie. Eissfeldt cite un certain nombre de textes rabbiniques, sans parler d'un passage d'un hymne de Qumrân; il y ajoute certaines inscriptions funéraires des Juifs du moyen âge qui parlent aussi du « sachet de vie », et il en donne à la fin de sa brochure la reproduction photographique. Il présente aussi quelques remarques au sujet du bain des brebis dont il est parlé dans *Cant.*, IV, 2 et VI, 6. Il cite à ce propos un autre texte de Nuzi qui parle des moutons descendant vers l'eau. Ces parallèles nouziens à l'Ancien Testament sont intéressants (sur ce sujet, cf. art. *Nouzi*, dans le *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, VI, 1959, fasc. XXXII, col. 663-672). Page 19, je ne pense pas que le verbe *lbš* ait le sens qu'on lui prête (cf. *Job*, XXIX, 14) dans le *Ps.*, LXV, 14.

R. T.

[1] O. EISSFELDT, *Der Beutel der Lebendigen*. Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse, Band 105, Heft 6). In-8° de 40 pp. et 7 planches. Berlin, Akademie-Verlag, 1960.

Patristique. — A la vérité, il faut beaucoup d'explications pour persuader à des chrétiens non prévenus de ces « mystères », que la geste sanglante du livre de *Josué* était la figure d'une entrée dans l'héritage promis aux « doux ». Vers 250, probablement à Césarée, Origène posait ainsi pour ses auditeurs des jalons inespérés à leur lecture personnelle (*Hom.*, XII 4, p. 466) du livre le plus sombre de l'Ancien Testament[1]. Les jalons étaient toute lumière pour l'âme attentive. La route conduisait à cette « terre » des choses parfaites où les combats s'apaisent et où les vainqueurs goûtent ensemble le repos. C'est la « terre » où il faut chercher la « Jérusalem d'en haut », la terre véritable « où coulent le lait et le miel ». Des tachygraphes recueillaient pieusement ces entretiens du vieux didascale. Il y en eut vingt-six (ainsi Rufin lui-même et Cassiodore; Migne : 30, Bardy et Puech : 28, Quasten : 25!). Environ un siècle et demi plus tard, Rufin d'Aquilée mit à sa manière toutes ces choses en latin, pour complaire à son vénérable évêque et correspondant, Chromatius. Comme il se devait, Rufin remua, lui aussi, beaucoup de figures (même le « poil de chèvre »!) pour dire, dans sa préface, que si l'on trouve plaisir et utilité à son œuvre, le mérite en doit revenir à l'auteur, et que si l'on est agacé par le négligé de la langue, le blâme en doit retomber sur le traducteur, — ou plutôt sur celui qui n'a pas craint de réclamer ce travail à son impéritie! L'original grec de cette série homilétique étant malheureusement perdu, c'est donc le latin de Rufin, dans l'édition classique de Baehrens (*GCS* 30, *Origenes Werke*, VII, Leipzig, 1921) qu'A. Jaubert reproduit et traduit pour le public de *Sources chrétiennes*.

Une substantielle introduction donne d'abord les quelques indications historiques jugées nécessaires pour replacer les *Homélies sur Josué* dans le cadre général de l'œuvre et des préoccupations du grand Alexandrin (p. 9-17). Le corps de l'introduction attire ensuite l'attention sur l'un des thèmes majeurs de l'interprétation origénienne : celui de la « Terre promise » (p. 17-62). L'auteur retrace ainsi les antécédents de cette interprétation, d'abord dans la tradition juive, puis dans la tradition chrétienne (p. 17-46). L'originalité de l'homéliste est ensuite dégagée pour elle-même (p. 46-58). Quelques pages de conclusion prolongent l'histoire du thème, à travers la patristique grecque et latine, jusqu'au moyen âge (p. 58-62). Un premier appendice analyse, à titre de complément, quelques aspects moins connus de l'angélologie d'Origène, ici remarquablement proche de celle des *Testaments des Douze Patriarches* et du *Pasteur* d'Hermas, d'ailleurs tous deux expressément mentionnés au passage par Origène lui-même (p. 63-67). Un point plus délicat était celui de la fidélité de la traduction de Rufin. L'auteur consacre un deuxième appendice à sa discussion (p. 68-82). Le jugement est nuancé, et, à ce qu'il nous semble, parfaitement équitable : l'œuvre de Rufin est une « adaptation » libre plutôt qu'une véritable « traduction », mais, en revanche, on ne peut dire qu'elle ait trahi la pensée d'Origène. Il n'est que de la prendre largement et de ne pas lui demander ce qu'elle ne se proposait pas de donner. Un dernier appendice présente quelques textes de Justin, d'Irénée et de Barnabé qui auraient par trop risqué d'alourdir l'introduction (p. 83-87). Tout cela est plein d'intelligence et d'authentique sympathie, attentif sans illusions, sérieux sans naïveté. La traduction française a été judicieusement allégée des complications de la syntaxe de Rufin, mais, d'une façon générale, il faut dire que le sens n'en souffre pas. Ce n'est pas moins

[1] Annie JAUBERT, *Origène. Homélies sur Josué* (Sources chrétiennes, 71). In-8° de 518 p. Paris, Les Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 30 NF.

clair, et c'est en tout cas plus lisible. On ne reprochera pas, je crois, à Mlle Jaubert d'avoir renchéri sur les libertés déjà prises par son modèle. Peut-être même remarquera-t-on que le latin affleure ici ou là sous le français (*sermo* traduit par « sermon », p. 159 : l' « homélie » d'Origène demeure un « entretien » d'un ton très familier; *pondus persecutionum* rendu par « fardeau des persécutions », p. 163 : ne pense-t-on pas plutôt à leur « rigueur »?). Mais tout le monde estimera sans doute aussi que ce vêtement parfois un peu trop ajusté est bien préférable à la sorte de manteau confectionnée jadis par Rufin.

J.-P. A.

En 1949, Jean Scherer avait publié au Caire une édition de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*, découvert en 1941 dans un lot de papyrus chrétiens provenant de Toura, en Égypte (cf. *RB* 1951 319 s.). Cette édition *princeps* étant épuisée, son auteur en donne une nouvelle, dans la collection « Sources Chrétiennes », qui reprend substantiellement la première [1]. Les développements sur la paléographie du papyrus et l'établissement du texte ont été supprimés. Certains passages de l'introduction, et parfois les notes, ont été remaniés. Le texte et la traduction ont reçu quelques retouches. Cette nouvelle édition a donc bénéficié des travaux suscités par cette œuvre d'Origène depuis sa parution, ainsi que des recherches personnelles de l'éditeur. On lui saura gré de s'être remis au travail pour donner une diffusion plus grande à une œuvre qui nous permet de connaître Origène sous un aspect nouveau : non plus le polémiste, l'homéliste ou l'érudit, mais l'homme d'Église, simple et humble malgré le prestige de ses connaissances.

M.-É. B.

L'édition des précieux textes de la *Bibliotheca Bodmeriana* se poursuit à une cadence rapide, pour la plus grande joie des exégètes et des patrologues. Cette fois, son directeur, M. Testuz, nous donne un Περὶ Πάσχα de Méliton de Sardes, longtemps considéré comme perdu, et péniblement reconstitué, de découverte partielle en découverte partielle, depuis la publication des fragments syriaques par Cureton en 1855 [2]. Grâce surtout à un heureux recoupement du Bodmer XIII par le Beatty-Michigan édité naguère par Campbell Bonner (1940), nous pouvons dire que nous possédons enfin un texte complet, sinon tout à fait homogène, du Περὶ Πάσχα de Méliton. La lacune du Bodmer XIII est d'ailleurs relativement peu importante : un feuillet au début. Quant au reste, le nouveau manuscrit est en excellent état de conservation, comme le lecteur lui-même peut jusqu'à un certain point s'en rendre compte par les deux pages reproduites en phototypie (36 et 63). Les règles éditoriales suivies par M. Testuz sont naturellement celles qui ont été établies pour toute la collection et qui sont déjà connues.

Une brève introduction (p. 7-24) recueille d'abord les minces renseignements qu'il est possible de glaner ici et là dans l'antiquité chrétienne sur Méliton et sur son œuvre, en particulier sur son, ou ses, Περὶ Πάσχα (p. 7-9). L'éditeur fait ensuite

[1] *Entretien d'Origène avec Héraclide.* Introduction, texte, traduction et notes de Jean Scherer (Sources Chrétiennes, 67). In-8° de 132 p. Paris, Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 9,60 NF.

[2] Michel Testuz, *Papyrus Bodmer XIII. Méliton de Sardes : Homélie sur la Pâque. Manuscrit du IIIe siècle.* In-8° de 153 p. et 3 pl. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1960.

un bref inventaire des témoins du texte (p. 9-13), pour en venir finalement à la description détaillée de son manuscrit (p. 13-17). Pour la date, il propose personnellement la fin du IIIe siècle, d'après les critères paléographiques généraux, sans fournir cependant de point de comparaison plus précis. Cette date se recommande, en outre, de l'opinion du Professeur V. Martin de Genève. Mais le paléographe anglais E. G. Turner (Londres), à qui des photographies ont été soumises, s'est prononcé pour le IVe siècle. Le jugement des experts est donc partagé, comme il arrive fréquemment en la matière. Une date exacte importe d'ailleurs assez peu à l'intérieur de ces limites. Il est plus important que le titre original de l'écrit ait pu être enfin assuré, en même temps que son attribution à Méliton, contre les doutes exprimés il y a quelques années par P. Nautin (p. 21). Le titre est Περὶ Πάσχα, et non Εἰς τὸ Πάθος, comme l'avait suggéré C. Bonner, en croyant pouvoir s'appuyer sur Anastase le Sinaïte (p. 17). Est-il certain pour autant que, sous ce titre, il faille voir une « homélie »? J'avoue que cette catégorie littéraire me laisse fort perplexe, en dépit de l'usage tranquille qui en est fait communément. Il me paraît s'agir en réalité d'un « éloge » (ἐγκώμιον) de la Pâque (essentiellement, le Christ lui-même) bien plutôt que d'un « entretien », ou même d'un « sermon » (ὁμιλία) sur la Pâque. De là son recul par rapport au récit de l'*Exode* et de là son mouvement, de là aussi la recherche de son style, de là sans doute également, au moins en partie, le secret de son assez extraordinaire fortune (comp. l'*Exultet* de la vigile pascale dans la liturgie latine : c'est une *Laus cerei*, un *Praeconium Paschale*). Il est désormais clair, en tout cas, qu'il ne saurait s'agir, chez le quartodéciman Méliton de Sardes, d'un « sermon pour le Vendredi Saint » (p. 19).

L'édition du texte, très soignée, donne en apparat critique les variantes du Beatty-Michigan, en marquant d'un astérisque la leçon préférée par l'éditeur. Une traduction française, généralement satisfaisante, accompagne le texte. Quelques détails : 10, 5-6 ne me semble pas « corrompu » (p. 47, n. 1) : pensée et style, c'est une imitation, par contraste, de Gn 1 2; à 30, 14, la leçon du ms., μτρ (μητηρ), demeure à mon avis bien préférable à πτρ (πατηρ), suggéré par l'éditeur et passé dans la traduction; de même, 38, 13-14, δια παρθενου μητρας « grâce au sein d'une vierge », est moins banal, et a plus de chance d'être authentique, que δια παρθενου μαριας, adopté par l'éditeur sur la foi du Beatty-Michigan : μαριας est une leçon trop facile pour se recommander d'elle-même.

J.-P. A.

Dans les six lignes de grec dont le signalement philologique n'avait guère été jusqu'ici que *Papyrus Bodmer XII*, un petit livre d'O. Perler, palpitant d'intérêt, nous invite maintenant à reconnaître « l'une des très rares sources de la liturgie quartodécimane » dont nous disposions, et, ajoute l'auteur, « si j'ai bien vu, la plus ancienne hymne de vigile pascale » qui ne soit pas une simple utilisation de l'Écriture, « en tout cas, l'un des plus précieux témoins de la conscience chrétienne primitive » (p. 89)[1]. Un discret et prudent point d'interrogation accompagne le titre de l'ouvrage. Et certes, il y a ici plus d'une hypothèse. Mais où n'y en a-t-il

[1] Othmar Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII)* (Paradosis, XV). In-8° de 94 p. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1960. — Prix : 8.50 fr. s.

pas? Les hypothèses sont audacieuses. Mais à quoi veut-on que puissent servir celles qui ne le seraient en aucune façon? L'auteur commence donc son étude, suivant les meilleurs canons, par un examen attentif du texte lui-même. S'appuyant sur des critères internes, il propose deux améliorations. L'une n'affecte, à vrai dire, que la traduction adoptée par le premier éditeur (M. Testuz). L'autre, un peu plus risquée peut-être, corrige une erreur possible du manuscrit (p. 9-11). La qualification de « fiancé » appliquée au Christ amène ensuite O. Perler à se poser une question générale d'origine : le fragment est-il gnostique ou chrétien? Une rapide comparaison avec des textes gnostiques caractérisés (*Évangile de vérité*, *Hymne à la Sagesse* des *Actes de Thomas*) suffit à révéler la différence d'atmosphère dans laquelle se meut l'auteur de notre fragment, en dépit de l'identité matérielle d'un petit nombre d'expressions (si du moins, ajouterais-je, le copiste du *Bodmer XII* ne s'est pas justement interrompu au moment où il se rendit compte du véritable caractère de son texte... : simple hypothèse!). Comme le fait remarquer avec raison O. Perler, on s'étonnerait, du reste, qu'une composition gnostique se soit infiltrée dans le codex auquel appartient le *Bodmer XII* (ou alors elle n'a réussi à y introduire que le bout du pied... !). Ce n'est pas son milieu ni son inspiration. Autant qu'on en puisse juger, notre fragment est donc d'origine simplement chrétienne (p. 11-13). Faisant un pas de plus, O. Perler se demande alors si, par hasard, Méliton lui même n'en serait pas l'auteur. Le voisinage du fragment et de l'*Homélie sur la Pâque* dans le codex, joint à de réelles affinités de style et de contenu, retracées, il est vrai, en partie par le détour des imitateurs de Méliton, semble recommander cette hypothèse (p. 13-25). L'auteur ne pense pas, au surplus, que le catalogue des écrits de Méliton, tel qu'il est dressé par Eusèbe, ni la notice que l'historien lui consacre, opposent une sérieuse difficulté à cette conclusion. Tout bien pesé, estime-t-il, il demeure donc vraisemblable, sinon même probable, que l'évêque quartodéciman de Sardes soit lui-même l'auteur de notre fragment (p. 25-32). Celui-ci peut appartenir, en fait, à l'un ou à l'autre de ses « deux livres sur la Pâque » (Eusèbe). S'il en est ainsi, il daterait au plus tard de 167. De toutes manières, même si l'on se refusait à cette ultime précision, le plus vraisemblable resterait encore de ne pas dépasser le IIe siècle (p. 88 s.).

La question d'auteur et de date ainsi résolue, O. Perler prépare son interprétation détaillée du texte par une très pertinente étude de la formation et du développement de ce qu'il appelle la « mystique des fiançailles » (*Brautmystik*), entendez : des fiançailles du Christ et de l'Église, contractées dans le baptême et signifiées dans la participation à l'agape et à l'eucharistie (p. 33-62). C'est là que se place la clé de voûte de l'édifice : nous serions en présence d'un début de « dialogue » d'invitation à l'agape, échangé entre le président de la liturgie et l'assemblée; en outre, cette agape ne serait nulle autre que celle de la vigile pascale quartodécimane, dont l'ordonnance aurait prévu essentiellement, après le jeûne de la journée du 14 Nisan, une lecture d'Ex XII à l'ouverture de la célébration nocturne, suivie d'une homélie (l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton serait justement un exemple du genre : — est-il sûr d'abord qu'il s'agisse d'une « homélie »?), du baptême des néophytes, puis, vers trois heures du matin, au chant du coq, de l'agape, qui aurait marqué la fin du jeûne et introduit, à son tour, au renouvellement du mémorial du Seigneur, c'est-à-dire, à l'eucharistie proprement dite (p. 62-67). Mais il faut lire la démonstration d'O. Perler pour apprécier la valeur de cet agencement, dont la vraisemblance intrinsèque à tout le moins ne saurait être niée.

L'ouvrage se clôt par un commentaire détaillé du texte (p. 67-78) et une étude spéciale de son genre littéraire, que l'auteur rapproche de façon très suggestive des usages de la « bénédiction » ancienne (p. 79-87). Deux pages claires et nuancées recueillent, en conclusion, les principaux résultats de l'analyse. L'auteur avoue lui-même qu'il n'a pas la prétention d'avoir éclairé de façon définitive les multiples et épineux problèmes soulevés par son texte. Il a certainement jeté les bases d'une discussion utile, et par là orienté l'interprétation dans ce qui est probablement sa voie la plus féconde.

J.-P. A.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 8832
Dépôt légal : 4e trimestre 1961.

ABRÉVIATIONS COURANTES

AAA	Annals of Arch. and Anthropol.
AAS	Annales archéol. de Syrie.
AASOR	Annual Amer. Sch. Or. Research.
ADAJ	Annual Depart. Antiq. Jordan.
AfO	Archiv für Orientforschung.
AfP	Archiv für Papyrusforschung.
AJA	Amer. Journ. of Archaeology.
AJSL	Amer. Journ. Sem. Lang. Litt.
ANEP	Ancient Near East in Pictures.
ANET	Ancient Near East in Texts.
ArOr	Archiv Orientální.
ARW	Archiv f. Religionswissenschaft.
ASAE	Annales Serv. Antiq. Égypte.
BASOR	Bull. Amer. Sch. Or. Research.
BCH	Bull. de Correspond. Hellén.
Bib	Biblica.
BibArch	Biblical Archaeologist.
BIES	Bull. Israel Explor. Society.
BIFAO	Bull. Inst. Franç. Arch. Or.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BJPES	Bull. Jew. Palest. Expl. Soc.
BJRL	Bull. John Rylands Library.
BMBeyr	Bull. du Musée de Beyrouth.
BZ	Biblische Zeitschrift.
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
ChrÉg	Chronique d'Égypte.
CiTom	Ciencia Tomista.
CRAI	Comptes Rendus Acad. Inscr. B. L.
DBS	Dict. de la Bible. Supplément.
EstBib	Estudios Biblicos.
ETL	Ephem. Theol. Lovanienses.
EvTh	Evangelische Theologie.
ExpT	Expository Times.
HL	Heilige Land.
HTR	Harvard Theological Review.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IEJ	Israel Exploration Journal.
ILN	Illustrated London News.
JA	Journal Asiatique.
JAOS	Journ. Amer. Orient. Soc.
JbDAI	Jahrbuch Deutsch. Arch. Inst.
JBL	Journal of Biblical Liter.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JEA	Journal of Egyptian Arch.
JHS	Journal of Hellenic Studies.
JJS	Journal of Jewish Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Stud.
JbÖAI	Jahrheft Öster. Arch. Inst.
JPOS	Journ. Palest. Orient. Soc.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JRAS	Journ. Royal Asiatic Soc.
JRS	Journal of Roman Studies.
JSS	Journal of Semetic Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
MDOG	Mitteil. Deutsch. Or.-Gesell.
MJ	Museum Journal.
MScRel	Mélanges de Science Religieuse.
MUSJ	Mélanges de l'Univ. St Joseph.
MüTZ	Münchener Theol. Zeitschrift.
MVAG	Mitteil. Vorderas. Gesell
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
NTT	Nederlands Theol. Tijdschrift.
OC	Oriens Christianus.
OIP	Oriental Institute Publications.
OLZ	Orientalistische Literaturzeit.
PEFQS	Palest. Explor. Fund. Quart. St.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
PJb	Palästina Jahrbuch.
PW	Pauly-Wissowa Real-Encyklop.
QDAP	Quart. Depart. Antiq. Palest.
RAC	Reallexik. f. Antike u. Christ.
RA	Revue d'Assyriologie et Arch. Or.
RAr	Revue d'Archéologie.
RB	Revue Biblique.
RBén	Revue Bénédictine.
RÉA	Revue des Études Anciennes.
RÉB	Revue des Études Byzantines.
RÉG	Revue des Études Grecques.
RÉg	Revue d'Égyptologie.
RÉJ	Revue des Études Juives.
RevSR	Revue des Sciences Religieuses.
RHA	Revue Hittite et Asianique.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RHLR	Revue d'Hist. et Litt. Relig.
RHPR	Revue d'Hist. et Phil. Relig.
RHR	Revue de l'Hist. des Religions.
RivAC	Rivista d'Archeol. Crist.
RivSO	Rivista degli Studi Orientali.
RLA	Reallexikon der Assyriologie.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien.
ROL	Revue de l'Orient Latin.
RQ	Revue de Qumrân.
RSPT	Revue des Sc. Phil. et Théol.
RSR	Recherches de Science Relig.
RThom	Revue Thomiste.
RThPh	Revue de Théol. et de Phil.
SEG	Supplementum Epigraph. Graecum
SPAW	Sitz.-Ber. Preuss. Akad. Wiss.
ST	Studia Theologica.
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
TR	Theologische Revue.
TRu	Theologische Rundschau.
TS	Theological Studies.
TU	Texte und Untersuchungen.
TWNT	Theol. Wört. zum N. T.
TZ	Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
VigChr	Vigiliae Christianae.
VT	Vetus Testamentum.
WZKM	Wiener Zeitsch. Kunde Morg.
ZA	Zeitsch. f. Assyriologie.
ZÄS	Zeitsch. f. Ägypt. Sprache.
ZAW	Zeitsch. f. d. altest. Wiss.
ZDMG	Zeitsch. Deutsch. Morg. Gesell.
ZDPV	Zeitsch. Deutsch. Paläst. Ver.
ZKT	Zeitsch. f. kathol. Theol.
ZNW	Zeitsch. f. d. neutest. Wiss.
ZSem	Zeitsch. f. Semitistik.
ZTK	Zeitsch. f. Theol. u. Kirche.

LIBRAIRIE LECOFFRE, J. GABALDA & Cie, éditeurs
90, rue Bonaparte PARIS (VIe).

COLLECTION DES ÉTUDES BIBLIQUES

Derniers volumes parus :

JEAN LE THÉOLOGIEN

ET SON ÉVANGILE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

par le **R. P. F.-M. BRAUN, O. P.**
Professeur honoraire à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de XVIII-430 pages..... 38 NF

AGAPÈ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

TOME III. ANALYSE DES TEXTES

par le **R. P. C. SPICQ, O. P.**
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de 368 pages..... 37 NF

A paraître prochainement :

ZACHARIE IX-XIV

STRUCTURE LITTÉRAIRE ET MESSIANISME

par **Paul LAMARCHE, S. J.**
Professeur au Scolasticat des Fontaines, par Chantilly

Un vol. in-8° raisin de 168 pages..... 27 NF

LES TESTIMONIA DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ ET SES SOURCES

par **Pierre PRIGENT**
Attaché au Centre National de la Recherche Scientifique

Un vol. in-8° raisin de 240 pages..... 32 NF

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. – MESNIL (EURE). – 1961